BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bossuet, Jacques Bénigne, 1627-1704

Jacob Benignus Bossuet, Bischofs von Meaux, Einleitung in die Geschichte der Welt, und der Religion

Bd.: Sechste Fortsetzung oder Sechster Theil

Leipzig 1785

H.un. 71-6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10031240-0
VD18 90137957

VB 1101.

Hist. Univ. 71

~~Auct. Gall.~~

Bossuet.

Jacob Benignus Boſſuet,

Biſchofs von Meaux,

Einleitung

in die

Geſchichte der Welt

und der Religion,

fortgeſetzet

von

D. Johann Andreas Cramer,

Kanzler der Univerſität Kiel.

Sechſte Fortſetzung

oder

Sechſter Theil.

Leipzig,

bey Johann Gottlob Immanuel Breitkopf,

1785.

BIBLIOTHECA
MONACENSIS
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Schon lange bin ich von vielen Freunden meiner Bemühungen, zur genauern und richtigern Einſicht in die Geſchichte der Religion und der Schickſale ihrer Lehren, beſonders in den mittlern und dunklern Zeiten der Kirche, einige Beyträge zu liefern, wodurch die weitere Aufklärung dieſes in vielen Abſichten ſehr wichtigen Theils unſrer Kenntniſſe befördert werden könnte, oft und dringend aufgefodert worden, meine Fortſetzung der Boſſuetiſchen Einleitung in die Geſchichte der Welt und der Religion bis an die große Epoche der für Europa ſo geſegneten Kirchenverbeſſerung in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhundertes fortzuführen. Je unbearbeiteter dieſer Theil

der Geſchichte noch aus vielen Urſachen geblieben iſt; je mehr ſelbſt diejenigen Männer, von denen man in Anſehung dieſer Zeiten etwas Vorzügliches zu erwarten berechtigt war, ſich gefürchtet zu haben ſcheinen, ſich in dieſe dem erſten Anſehen nach ſo dürre und dornenvolle Gegenden zu wagen; je ſeltner, unbekannter und unzugänglicher die meiſten Quellen waren, aus denen man ſchöpfen mußte, wenn man von dieſen finſtern Zeiten richtigere und ihrer eigentlichen Beſchaffenheit gemäßere Vorſtellungen ſammeln und mittheilen wollte, als man noch unter den Gelehrten davon hat; je weniger dazu dasjenige zureicht, was theils von katholiſchen, theils von proteſtantiſchen Geſchichtſchreibern darüber geſchrieben worden iſt: deſto größer iſt eben deswegen meine Neigung, und deſto ernſtlicher mein Vorſatz geweſen, über die Geſchichte dieſer ſo dunkeln und ſo wenig bearbeiteten Epoche mehr Licht zu verbreiten, viele theils unbillige, theils ſchiefe und ſeichte Urtheile einer bloß von der Oberfläche geſchöpften Erkenntniß über die Barberey und Finſterniß derſelben zum Stillſchweigen zu bringen,

und die richtigere Schätzung der Vorzüge unſrer Zeiten zu befördern, die oft viele in Kenntniſſen ſuchen, welche Erfindungen der Neuern ſeyn ſollen, und doch in den ſcholaſtiſchen Jahrhunderten eben ſo bekannt waren, und oft eben ſo ſcharfſinnig vorgetragen wurden, als in dem unſrigen. Selbſt die Schwierigkeiten dieſer Arbeit und der Ekel, den man überwinden muß, wenn man die Produkte des menſchlichen Geiſtes vom eilften bis zum Ende des funfzehnten Jahrhundertes ſelbſt kennen will, und die Geduld, die dazu erfodert wird, konnten dieſe Neigung nicht vermindern. Ich wußte aus alter Bekanntſchaft mit vielen ſcholaſtiſchen Schriftſtellern dieſer Zeit, was vor mir ſchon Leibnitz erkannt und geſagt hat, daß auch in dieſen rauhen Gegenden Schätze zu finden wären, die ſo viele nicht vermutheten, weil ſie dieſelben nicht ſuchen wollten. Allein außerordentliche, befohlne und gemeinnützigere Arbeiten zogen mich von der Befriedigung dieſer ſehr lebhaften Neigung ab; und ich habe lange gefürchtet, daß ich dieſelben völlig aufgeben müßte, ob ich gleich ſchon viele Zubereitungen dazu gemacht hatte. Dieſe Furcht

 nahm

nahm zu, als ich bemerkte, daß das, was ich Merkwürdiges über dieſen Zeitpunkt ſagen könnte, ſich nicht in Einen neuen Theil meiner Fortſetzung würde zuſammendrängen laſſen, wenn ich ſo vollſtändig und ausführlich werden wollte, als es mir dieſe Zeiten werth zu ſeyn ſchienen. Ich glaubte alſo bloß, die Stunden der Erholung von den ordentlichen Arbeiten meines Berufes auf ſolche Nebenbeſchäftigungen wenden zu müſſen, die meinen Zeitgenoſſen, ohne mich an eine weitläuftige und in gewiſſer Abſicht ſehr unangenehme Lectüre zu feſſeln, als eine Geſchichte der Religion und Kirche in dieſem Zeitalter fodert, nützlich werden könnten. Allein da es mir während dieſer Zeit nicht an wiederholten ſehr freundſchaftlichen Aufmunterungen zur Fortſetzung dieſes Unternehmens gefehlt hat, ſo habe ich endlich meiner eignen Neigung dazu nachgegeben, und verſuchen wollen, wie weit ich mit der Ausführung deſſelben noch in den ſpätern Tagen meines Lebens kommen könnte. Hier iſt denn die Frucht dieſes Verſuches, für deſſen Mühſeligkeit ich mich für genug belohnt achten werde, wenn derſelbe, wie ich hoffe, die-

nen ſollte, denen, die von dem Zuſtande der menſchlichen Kenntniſſe, vornehmlich von der Religion im zwölften Jahrhunderte mehr zu wiſſen wünſchen, als man aus den kleinern und größern Geſchichten wiſſen kann, reichere, gewiſſere und richtigere Vorſtellungen von dem Umfange dieſer Kenntniſſe und ihrer Gegenſtände zu geben.

Die vorhergehenden Theile dieſer meiner hiſtoriſchen Arbeit umfaßten mehr Jahrhunderte, und zugleich mehr Gegenſtände, als dieſer, worinnen nach einer ausführlichern Abſchilderung des Zuſtandes der Schickſale und der Veränderungen der Wiſſenſchaften, der freyen und der ſchönen Künſte und ihres Verhältniſſes gegen die Religion bloß im zwölften Jahrhunderte allein Nachrichten von dem Gebrauche der heiligen Schrift und den Schickſalen ihrer Auslegung, von dem Zuſtande der Patriſtik, und von den Schickſalen und Veränderungen ſowohl der poſitiven Theologie als ihrer Lehrart und von den Verſuchen Peter Abälards, Gilberts von Poitiers, Robert Pulleins, Peter Lombards, Peter von Poitiers, und des Hugo aus dem Kloſter des

heiligen Victors in dieſem Jahrhunderte enthalten ſind. Dieſe Fortſchritte in der Ausführung meines Unternehmens möchten für die Stärke dieſes Theiles eben nicht ſehr groß zu ſeyn ſcheinen. Allein der Augenſchein wird, wie ich hoffe, einen jeden lehren, daß die Kenntniß, die man von den Gelehrten dieſes Jahrhundertes und von den Beſtrebungen ihres Geiſtes für die Religion und der Aufklärung ihrer Zeiten erhält, ſo bald man ſie in ihren Schriften ſelbſt reden hört, für die Geſchichte derſelben weit wichtiger und intereſſanter ſey, als diejenige, die man aus den bloß literariſchen Nachrichten eines du Pin, Ceillier, Cave, Oudin, Fabricius, aus der Gelehrtengeſchichte der Benedictiner, und andrer Orden, oder aus den Kirchengeſchichten eines Fleury, eines Natalis Alexanders, eines Spanheims, aus der Bruckeriſchen philoſophiſchen Hiſtorie, oder aus einem Tribbechov erlangen kann. Man ſieht es dieſen Gelehrten bald an, daß ſie die Werke ſowohl der Schriftausleger, als der poſitiven und ſcholaſtiſchen Theologen in dieſem Jahrhunderte, ungeachtet ſie doch die Quellen ſind, woraus die Gelehrten

der folgenden Zeiten ſchöpften, entweder gar nicht gekannt und angeſehen, oder nicht mit der Sorgfalt und Treue geleſen und durchgedacht haben, als geſchehen muß, wenn man fähig ſeyn will, ihren ganzen Werth und den Einfluß ihrer Arbeiten in die Schickſale der Religion richtig zu erkennen und zu ſchätzen. Die meiſten ſind Reiſebeſchreiber, welche uns von den Städten, die ſie auf ihren Reiſen geſehen haben, nichts weiter zu berichten wiſſen, als die Jahrzahlen ihrer Erbauung, wenn ſie in die Stadtthore eingegraben ſind, die Flüſſe, von denen ſie durchſtrömt werden, die Kleidung der Einwohner, die Brunnen, woraus ſie ihr Waſſer ſchöpfen, und höchſtens die Gewerbe, die ſie treiben, ohne uns von ihrer Kunſt und Geſchicklichkeit darinnen, von ihren innern Verfaſſungen und Sitten und von allen dem ein Wort zu ſagen, was ſie von andern Menſchen auszeichnet und unterſcheidet.

Meine Zeit erlaubt es mir nicht, mich auf eine umſtändliche Beſchreibung der Quellen einzulaſſen, aus welchen ich die Nachrichten dieſes Theiles meiner Fortſetzung der Boſſuetiſchen

Geſchichte geſchöpft habe. In den Nachrichten von dem Zuſtande der Wiſſenſchaften, der freyen und der ſchönen Künſte und ihres Verhältniſſes gegen die Religion, ſind beſonders die literariſche Geſchichte der Benedictiner von Frankreich, des du Boulay Geſchichte der pariſiſchen Univerſität, die literariſchen Arbeiten des du Pin, des Ceillier, des Cave, des Oudin, des Fabricius gebraucht worden; der litterariſchen Geſchichtſchreiber einzelner Wiſſenſchaften und Künſte nicht zu gedenken. Die Quellen der Nachrichten von den Schickſalen der Schrift und ihrer Auslegung, der Patriſtik, der poſitiven Theologie und der ſcholaſtiſchen Verſuche, ihr eine neue Geſtalt, mehr Weite, und Bündigkeit in dem Vortrage ihrer Lehren zu geben, ſind die Schriften aus dieſen Zeiten ſelbſt, die man entweder in einzelnen Ausgaben, oder in verſchiednen Theilen der ſogenannten größten lyoniſchen Bibliothek der Kirchenväter, oder in den Bücherſchätzen und Sammlungen des Caniſius, des D'Achery, des Martene und Durand, und des Pez finden kann. Alle dieſe Werke habe ich nicht ſclaviſch, in unnöthiger Vorausſetzung ei-

niges

niges Mistrauens in meinen redlichen Gebrauch derſelben, Seite vor Seite anführen können oder wollen. Denn wer daran zweifeln könnte, und ſich durch den Augenſchein von der Wahrheit deſſen, was dieſe Arbeit enthält, überführen wollte, der würde durch die Kenntniß einzelner Stellen aus den von mir gebrauchten Werken dieſes Jahrhundertes nicht mehr Gewißheit gewinnen, als ihm das ganze von mir entworfene Gemälde ihrer Gedanken und Vorſtellungen geben muß; er würde nothwendig eben die eiſerne Geduld, die ich hatte, haben, und die ungeheuern Werke, die ich leſen mußte, in ihrem Zuſammenhange durchleſen müſſen. Aber man wird es leicht ſehen, daß ich die Ideen dieſer Zeiten von der Religion und von andern mit ihr verbundnen Wahrheiten, und zugleich den verſchiednen Gang, den ſie genommen haben, wie ſie waren, ohne Zuſatz und Schminke darzuſtellen bemüht geweſen bin. Verſchönert habe ich nichts; aber die barbariſche Schreibart dieſer Zeiten habe ich nicht nachbilden können, und welchem Leſer wäre damit gedient geweſen? Ich wünſchte nur, daß es mir

die

die Zeit und meine übrigen Geſchäffte erlaubt hätten, auf meine eigne Sprache und Schreibart mehr Fleiß und Feile zu wenden, welches jedoch vielleicht, wenn ich lebe, in einer neuen Ausgabe geſchehen kann. Ich muß aber zugleich bedauern, daß wegen meiner ſo weiten Entfernung von dem Orte des Druckes meine Arbeit theils durch Druckfehler, von denen ich die beträchtlichſten angezeigt habe, die einen falſchen Sinn geben, theils durch manche unrichtige Interpunktion, wie auch durch Abweichungen von einer ſich immer gleichen Rechtſchreibung verunſtaltet iſt, deren Verbeſſerungen ich den Freunden und Gönnern dieſer Arbeit überlaſſen muß.

Der folgende Theil, mit deſſen Ausarbeitung ich mich nun beſchäfftige, wird die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie vom dreyzehnten bis zum Ende des funfzehnten Jahrhundertes vollenden, und ſie in einer Vollſtändigkeit beſchreiben, die ſie noch nicht gehabt hat. Auch hier iſt ein ſehr reicher und wenig gebrauchter Stoff, deſſen Bearbeitung nicht weniger, ſondern noch mehr Geduld und Mühe fordert, als die Geſchichte derſelben im zwölften Jahrhunderte.

te. Ich werde damit die Geſchichte der myſtiſchen und moraliſchen Theologie und ihrer Schickſale verknüpfen. Auch werde ich anfangen, mich auf die Geſchichte der verſchiednen geiſtlichen Secten einzulaſſen, die ſich beſonders ſeit dem eilften Jahrhunderte von der herrſchenden Kirche und ihrem Anſehen loszureißen, ihre von dem öffentlichen feſtgeſetzten Lehrbegriffe abweichenden Gedanken über Religion und Tugend geltend zu machen, den ſo großen und ſo weit überhand genommenen Verderbniſſen der Kirche in der Lehre und im Leben, aller ſie treffenden harten Verfolgungen ungeachtet, muthig entgegen zu arbeiten, und nebſt den heilſamen Gährungen von mancherley Streitigkeiten in der Kirche ſelbſt die allgemeine Verbeſſerung in dem wichtigſten Theile der menſchlichen Erkenntniß und Weisheit zu verbreiten ſuchten, welche die göttliche Vorſehung dem ſechszehnten Jahrhunderte vorbehalten hatte.

Gott, welcher, wie dieſe Arbeit jeden Freund der Wahrheit überzeugen wird, auch in den finſterſten Zeiten viele wohlthätige Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes zur Erkenntniß der nöthigſten und wichtigſten Lehren erweckt und unterhalten

ten hat, vermehre bey allen, welche jene mit unſern Zeiten vergleichen, ſowohl die Dankbarkeit, die ihm für ſo viele Vorzüge der unſrigen gebührt, als auch den rechtmäßigen Gebrauch des größern Lichtes, welches wir genießen, zu ſeiner Verherrlichung durch eine reinere Gottſeligkeit und durch vollkommnere Tugenden. Kiel, den 13. Sept. 1785.

Johann Andreas Cramer.

Inhalt.

1.

Von dem Zuſtande, den Schickſalen und Veränderungen der Wiſſenſchaften, der freyen und der ſchönen Künſte und ihrem Verhältniſſe gegen die Religion im zwölften Jahrhunderte. S. 1

2.

Von dem Gebrauche der heiligen Schrift und den Schickſalen ihrer Auslegung im zwölften Jahrhunderte. 81

3.

Ueber den Zuſtand der Patriſtik und die Schickſale und Veränderungen ſowohl der poſitiven Theologie, als ihrer Lehrart im zwölften Jahrhunderte. 131

4.

Ueber Peter Abälards Verſuche, den Lehrbegrif der Religion ſeiner Zeit dialektiſch zu erklären und zu beweiſen. 309

5.

Ueber des Cardinals Robert Pulleins Lehrart, die Lehrſätze der Kirche als ſtreitige Aufgaben durch Erklärungen und Auflöſungen zu erläutern und zu beſtätigen. 442

6. Von

6.

Von den philoſophiſchen Irrthümern, welcher Gilbert von Poitiers in dem kirchlichen Lehrbegrif des Chriſtenthums beſchuldiget worden iſt. S. 530

7.

Von der weitern Ausbildung der ſcholaſtiſchen Theologie, beſonders durch die Schriften Roberts von Melun in Frankreich und Engeland. 553

8.

Ueber Peters, des Lombarden, vier Bücher kirchlicher Lehrausſprüche. 586

9.

Von dem theologiſchen Lehrbuche Peters von Poitiers, Canzlers der Univerſität zu Paris. 754

10.

Ueber den Lehrbegrif des Mönches Hugo, aus dem Kloſter des heiligen Victor zu Paris, in ſeinem Werke von den Sakramenten, wie auch von Bandins theologiſcher Summe. 791

11.

Anhang. Ein Auszug aus Bandini Libris IV. Sententiarum. 849

Von

Von dem Zuſtande,

den Schickſalen und Veränderungen der Wiſſenſchaften, der freyen und der ſchönen Künſte und ihrem Verhältniſſe gegen die Religion im zwölften Jahrhundert.

Sobald nach einem lange daurenden, großen und tiefen Verfalle des menſchlichen Geiſtes die Wiſſenſchaften und freyen Künſte im elften Jahrhunderte, wieder empor zu kommen angefangen hatten, wurde der Eifer, ſie zu ſchätzen und von ihnen erleuchtet zu werden, eben ſo allgemein, als in den vorhergehenden finſtern und barbariſchen Zeiten die Verachtung derſelben geweſen war. Es iſt faſt unglaublich, wie ſchnell ſich die Liebe zu ihnen am Ende des elften Jahrhunderts und im zwölften durch ganz Europa in allen Ständen der Menſchen verbreitete. Man muß über die Menge von Gelehrten erſtaunen, welche auf einmal, beynahe in allen Ländern des chriſtlichen Occidents, ſelbſt aufgeklärt zu werden, und überall Aufklärung und Licht über andre zu verbreiten ſuchten. Die Wiſſenſchaften ſtrebten, ſelbſt von einigen römiſchen Päbſten begünſtigt, bis nach Italien durchzudringen, wo Unwiſſenheit und Barbarey ihren ewigen Sitz aufgeſchlagen zu haben ſchie-

nen. Engeland, Deutſchland, und Dännemark nahmen ſie williger auf; in Island blühten ſie, und faſt überall empfand man die wohlthätigen Einflüſſe ihres Lichts. Nirgends aber ſchienen ſie in einem hellern Glanze, leuchten zu wollen, als in Frankreich, wiewohl ſie überall gegen das Ende des zwölften Jahrhundertes neue Verdunkelungen erfahren mußten. Im Anfange deſſelben vereinigten ſich zu ihrem Glück faſt alle Umſtände, welche die Aufnahme und Ausbreitung derſelben befördern, und allen denen, welche ſich damit beſchäftigten, Muth und Eifer dazu einflößen konnten. Die Beherrſcher der Völker liebten ſie. Die Kaiſer, welche in dieſem Jahrhunderte regierten, wurden zwar durch ihre Streitigkeiten und Kriege mit den römiſchen Päbſten gehindert, ſie, wie geneigt ſie ihnen auch waren, einer beſondern und vorzüglichen Aufmerkſamkeit zu würdigen. Durch ähnliche Unruhen wurden auch die Könige von Engelland daran gehindert, allein Heinrich der vierte; Heinrich der fünfte, Lothar aus Sachſen, Conrad der dritte und vornehmlich Friedrich der erſte, ehrten ſowohl als die engliſchen Könige die Gelehrſamkeit, und beförderten den Wachsthum und Flor derſelben durch Belohnungen und heilſame Verordnungen ſo ſehr, als es die Unruhen der Zeiten erlaubten. Indeß fanden ſie freylich noch mehr Unterſtützung, Beyfall und Aufmunterung bey den Königen in Frankreich, bey den Großen daſelbſt, und bey der ganzen Nation, die unſtreitig damals die aufgeklärteſte und die kultivirteſte in Europa war. Die Wiſſenſchaften führen gemeiniglich zu verfeinerten Sitten und verfeinerte Sitten vermehren den Hang zu den Wiſſenſchaften. Ihr Zuſtand in einem Reiche bildet ſich immer nach dem Zuſtande der Regierung. Je ſanfter, ruhiger, liebenswürdiger und glorreicher eine Regierung iſt, deſto mehr, leichter und ſchneller entwickeln ſich die Talente des menſch-

menſchlichen Geiſtes; deſto blühender werden alle Wiſſenſchaften und Künſte, welche natürliche Feindinnen aller Unruhen und ihrer ſchädlichen Folgen ſind. Werden ſie von den Prinzen ſelbſt geliebt; beſchützen dieſe diejenigen, welche ſich damit beſchäftigen, ſo läßt ſich keine günſtigere und glücklichere Lage für ſie gedenken. Solche Geſinnungen fanden ſie bey den Königen, welche über Frankreich in dem Laufe dieſes Jahrhundertes herrſchten. **Ludwig** der Dicke, beſaß Tugend, Thätigkeit, Stärke des Geiſtes, Tapferkeit und Entſchloſſenheit, die Gewaltthätigkeiten der Großen zu unterdrücken, und in allen Provinzen Recht und Ordnung herzuſtellen, und wußte dennoch, durch ſeinen ſanften und gefälligen Charakter, der keinem den Zutritt zu ſich erſchwerte, die Herzen ſeiner Nation zu gewinnen. Sein Sohn, gleiches Namens, gab gleich bey dem Antritte ſeiner Regierung die weiſeſten Verordnungen zur Handhabung einer guten Policey im Reiche; eben ſo glücklich, als weiſe in der Wahl der vortreflichen Miniſter. Seine Frömmigkeit glich der Güte ſeines Herzens; er liebte den Frieden und regierte glücklich. Erſt unter ſeiner Regierung fieng das Volk an, frey zu werden; vorher waren es nur die Geiſtlichen und der kriegeriſche Adel geweſen. Dieſe Freyheit war den Wiſſenſchaften und Künſten ſehr vortheilhaft, weil nun jeder von dem Volke eine Lebensart wählen konnte, welche er wollte. Man erbaute neue Städte und die alten wurden verbeſſert; viele ihrer Einwohner widmeten ſich der Handlung, die man ſonſt Fremden überlaſſen hatte; viele aber auch den Wiſſenſchaften und Künſten. Philipp Auguſt regierte nach gleichen Grundſätzen, und die Gelehrſamkeit gewann nicht allein durch den Schutz, den ſie unter ſo glücklichen Regierungen fand, ſondern auch durch die vortheilhafte Meynung, welche dieſe Könige und ſelbſt ihre Gemahlinnen von der Unent-

behrlichkeit der Wiſſenſchaften für die Beherrſcher der Völker hatten. Man fieng an zu glauben, daß auch Fürſten Kenntniſſe nöthig hätten, um wohl regieren zu können, und man entſagte dem Vorurtheile, daß ſich alles mit dem Schwerdte entſcheiden laſſe. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß die Gelehrten dieſe guten Geſinnungen zu nützen ſuchten. Ludwigs des Dicken Sohn, Ludwig der Jüngere, wurde in der Abtey des H. Dionyſius nach dem damaligen Maaße der Gelehrſamkeit ſo vortrefflich unterrichtet, daß man ihm ſogar das Lob der Beredtſamkeit beylegte, und er wurde ſeines aufgeklärten Geiſtes wegen in der Thronfolge dem zweyten Sohn ſeines Vaters, ſeinem Bruder, Robert, vorgezogen, der von ſeinem Vater und Großen des Reichs vornehmlich ſeiner Unwiſſenheit wegen davon ausgeſchloſſen wurde. Sein Sohn Philipp erhielt für ſeine Liebe zu den Wiſſenſchaften und Künſten, die ihn bewog, denen, die zu Paris ſtudirten, ſehr anſehnliche Vorzüge und Freyheiten zuzugeſtehen, den ehrenvollen Zunamen Auguſt. In dieſer Zeit war es etwas gewöhnliches, Prinzen und andre Große in Frankreich zu ſehen, die in den öffentlichen Schulen ſich in den Wiſſenſchaften unterrichten lieſſen. Heinrich der Erſte von Engelland; der Herzog von der Normandie, dem ein alter Schriftſteller den Ruhm eines glänzenden Muſters der Wiſſenſchaften gab; einige Grafen von Anjou, und Gottfried der Schöne ſind Beweiſe davon. Dieſer liebte beſonders die Philoſophie ſo ſehr, daß Wilhelm von Conches ihn deswegen in ſeinem Werke von den Subſtanzen als eine redende Perſon einführt. Heinrich, ſein Sohn, welcher in der Folge den engliſchen Thron beſtieg, kannte, wenn er frey von andern Geſchäften war, kein gröſſeres Vergnügen, als gelehrte Unterhaltungen, und wurde deswegen für den Salomon ſeines Jahrhunderts erklärt. Noch viele an-

dre Herzoge, Grafen und Herren verewigten ihre Namen durch ihren vertraulichen Umgang mit den Gelehrten, und beſonders auch mit Dichtern. Dieſe Leidenſchaft theilte ſich ſelbſt den Prinzeſſinnen der Zeit mit, und was die Großen in Frankreich ſo hoch ſchätzten, wurde auch von den Großen in andern Reichen für rühmlich geachtet. Der Kaiſer Friederich, Barbaroſſa genannt, fand zuweilen ein Vergnügen daran, ſelbſt Verſe zu machen. Wilhelm der Zweyte, König in Sicilien, zog die Beſchäftigungen mit den Wiſſenſchaften allen andern Ergötzlichkeiten ſeines Hofes vor. Das Anſehn, worein dadurch die Gelehrſamkeit kam, war ſehr aufmunternd für die Privatperſonen, die hier einen ſichern Weg zu Ruhm und Glück vor ſich ſahen. Viele Biſchöffe und Päbſte feuerten dieſen Eifer für die Wiſſenſchaften durch viele nützliche Verordnungen noch mehr an. Wenn diejenigen Chorherren, welche nicht wenigſtens acht Monate ſich in ihren Stiftern aufhielten, ihre Einkünfte verloren, ſo blieben diejenigen dafür geſichert, die Studirens halber abweſend waren. Die Gelehrten wurden, wenn ſie auch nicht von Geburt waren, doch zu den größten Würden in der Kirche erhoben. So wurde ein Baldrich Erzbiſchof von Dol; Wilhelm von Champeaux Biſchof zu Chalons; Ulger Biſchof zu Angers; Gilbert von Auxerre Biſchof von London; Albrich von Rheims Erzbiſchof von Bourges; Peter, der Lombarde, Biſchof zu Paris; vieler andren nicht zu gedenken, die ſich durch ihre Gelehrſamkeit zu eben ſo großen Stellen emporſchwangen. Der Pabſt Alexander der Dritte befahl ſeinem Legaten in Frankreich, ihm unter den daſigen Gelehrten diejenigen bekannt zu machen, die ſich durch ihre Gelehrſamkeit vor andern auszeichneten, und er gab nicht allein denen, die er durch ihn kennen lernte, beſondere Beweiſe ſeiner Hochachtung, ſondern einige wurden auch von ihm zu Cardinälen erho-

 ben.

ben. Die Wiſſenſchaften waren aber nicht allein ein gewiſſer Weg zur Ehre, ſondern ſie bereicherten auch diejenigen, die ſich dadurch einen Namen machten. Die Arzeneykunde und die Wiſſenſchaften des geiſtlichen und weltlichen Rechtes wurden ſehr bald außerordentlich einträglich. Dazu kam, daß niemand in die Klöſter, deren Zahl doch ſo groß war, und in die Stifter, worinnen man eine ſichere und angenehme Verſorgung fand, aufgenommen werden konnte, wenn er nicht wenigſtens einige Kenntniß der damaligen Gelehrſamkeit hatte. Dieſe geiſtlichen Stiftungen waren kaum zu zählen. Der einzige Orden der Ciſtertienſer bevölkerte in wenig Jahren beynahe mehr als zweyhundert Abteyen, und keiner konnte ohne Gelehrſamkeit Abt werden. Daß auch viele von den Bewohnern dieſer neuen Klöſter und Abteyen wirklich keine Fremdlinge in den Wiſſenſchaften waren, das beweiſen die Ueberſetzungen griechiſcher und arabiſcher Schriften, welche darinnen während dieſes Jahrhunderts verfertiget wurden. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß beſonders in Frankreich denen, welche mit den Wiſſenſchaften bekannt werden wollten, eine Menge neuer Zugänge zu ihrem Heiligthum geöffnet wurden. Die biſchöflichen Schulen, die in den vorigen Jahrhunderten errichtet worden waren, erhielten ſich in allen Provinzen, nach dem Rufe, den ihre Lehrer hatten, mehr oder weniger in ihrem Rufe. Die Aeltern ſchickten ihre Kinder ſehr frühzeitig in dieſe Schulen, worinnen ſie, nach dem Unterſchiede ihres Alters, in verſchiedene Klaſſen vertheilt waren. Dieſer Eifer der Aeltern, die Ihrigen, welche vordem, wenn ſie von Geburt und Stand waren, bloß zu ritterlichen Uebungen angeführt wurden, um im Kriege ihr Glück zu machen, oder wenn ſie Güter und Schlöſſer beſaßen, ſich in ihren Fehden mit ihren Nachbarn vertheidigen oder auch andre anzugreifen und ihre Be-

ſitzungen

ſitzungen erweitern zu können, nunmehr in den Wiſſenſchaften unterweiſen zu laſſen, hatte ſehr begreifliche Urſachen. Der Weg zu den erſten Würden und Aemtern des Staates und der Kirche gieng durch die Klöſter, und war, ſo zu ſagen, die Heerſtraße dazu geworden. Das außerordentliche Glück, welches diejenigen machten, die entweder von Mönchen unterrichtet und in Klöſtern erzogen, oder ſelbſt Mönche geworden waren, erhielt nicht allein die Orden, die für den Staat und die Kirche ſo wichtig und beynahe unentbehrlich zu ſeyn ſchienen, ſondern vervielfältigte auch dieſelben. Denn wer ſollte nicht gewünſcht haben, ein Abt, ein Biſchof, ein Erzbiſchof, ein Metropolitan, ein Cardinal, und wenn das Glück einem wohl wollte, auch wohl Pabſt werden zu können, da alle dieſe Würden ſo reichliche Einkünfte hatten, die, wer ſie einmal beſaß, mit Sicherheit und Gemächlichkeit genießen konnte? Der Ehe mußten ſie freylich entſagen; aber darum nicht den Vergnügungen der Ehe, da es eben für kein großes Verbrechen gehalten wurde, die Stelle der Ehefrauen unter dem Namen von Haushälterinnen, durch Concubinen zu erſetzen. Auch darum wurden in dieſem Jahrhunderte ſo viele neue Mönchsorden geſtiftet, welche ſich zwar durch eine vorzügliche äuſſerliche Strenge und hervorleuchtende Heiligkeit von andern zu unterſcheiden ſuchten, aber auch zugleich durch Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft glänzen wollten. Dadurch wurde denn auch die Begierde, gelehrt zu werden, allgemeiner, und die Wiſſenſchaften gewannen noch mehr Anſehn und Ehre. Die Carthäuſer hielten zwar keine öffentlichen Schulen, wie die Chorherren oder die alten Mönche von dem Benedictinerorden. Auch ſcheinen ſie in ihren Klöſtern keine zum Studiren feſtgeſetzten Stunden gehabt zu haben; ſie legten ſich aber doch in der Folge mit Eifer auf die Wiſſenſchaften. Der Geſchmack

ihres Stifters Bruno und ſeiner erſten Begleiter in die Einſamkeit an dem, was man für Gelehrſamkeit hielt, erhielt ſich glücklich unter denen, welche ſich ſeinen Regeln unterwarfen. Ein Theil ihrer Arbeit beſtand in der Beſchäftigung, gute Bücher abzuſchreiben. Guigves der Fünfte, Prior der großen Clauſe, befahl dieſelben durch ein beſonderes Geſetz. Du ſollſt, ſagt er, zu ſeinen Carthäuſern beſonders, dein Werk daraus machen, gute Schriften mit Fleiß zu kopiren. Deßwegen wurde niemand in den Orden aufgenommen, ohne wenigſtens ſchreiben gelernt zu haben. Wurde einer aufgenommen, ſo erhielt er in ſeiner Zelle ein Schreibfaß, Federn und was ſonſt ein Copiſt nöthig haben kann. Außer den Büchern, die er zu ſeinem Unterrichte abſchreiben mußte, erhielt er noch zween andre, die er mit Fleiß zu leſen verpflichtet war und dabey wurde ihm aufgelegt, mit der größten Sorgfalt darauf zu ſehen, daß ſie nicht beſchädiget würden. Die Folge war, daß man ſich ſehr viel Mühe gab, Bücher zu bekommen, um ſie abſchreiben zu laſſen; dieß verurſachte eine der Litteratur ſehr vortheilhafte Verbindung zwiſchen den Benedictinern zu Cluni und der großen Carthauſe. Die Mönche ſchrieben nicht allein ſelbſt neue Bücher, ſondern kopirten auch die alten ſowohl mit Fleiß als auch mit Verſtand. Guigves gieng ihnen mit ſeinem Beyſpiele vor. Er ſchrieb ſich nicht allein die Werke des Hieronymus ab, ſondern ließ ſich auch auf eine Reviſion derſelben ein, welche ſich die Kunſtrichter der ſpätern Zeiten wohl zu Nutze zu machen wußten. Die geſchicktern Abſchreiber verbeſſerten die Schreibfehler in den Exemplaren, von denen ſie Abſchriften machten, wiewohl ſie nicht dabey ihrem eigenen Gutdünken folgen durften. Der Prior des Kloſters und die aufgeklärteſten unter ihren Mitbrüdern mußten unterſuchen, ob die Lesarten, die ſie für Schreibfehler hielten,

es

es würklich auch wären; eine eben ſo nöthige als löbliche Aufmerkſamkeit, der wir es zu danken haben, daß der Text der heiligen Schrift und die Schriften der alten Kirchenväter, ohne viele und gefährliche Verfälſchungen auf uns gekommen ſind. Dieſe Kopiſten banden auch die Bücher ein, die ſie abſchrieben, und es wird dem Grafen von Nevers und Auxerre, einem angeſehenen Herrn ſeiner Zeit, zu einem beſondern Verdienſt angerechnet, daß er ſeine Freunde in der großen Clauſe, wohin er ſich endlich ſelbſt begab mit dem nöthigen Pergament dazu verſorgte. Die Carthäuſer ſchrieben aber nicht allein fleißig ab, ſondern ſtudirten, ſo gut ſie es verſtanden, auch eben ſo fleißig, und daher kam es, daß es ſehr bald unter dieſen Mönchen ſehr gelehrte Einſiedler gab, die nicht allein durch ihre Gelehrſamkeit berühmt, ſondern auch um derſelben willen zu anſehnlichen Ehrenſtellen erhoben worden. Die Biſchöfe zu Grenoble von dem dreyßigſten Jahre dieſes Jahrhundertes an bis in die Mitte des folgenden waren, einen einzigen ausgenommen, alle aus der großen Clauſe, auch verſchiedene zu Vienne, Die, und Bellay. Der Biſchof Hugo zu Lincoln in Engelland, der als das Orakel der Schulen verehrt wurde, und einer von den größten Prälaten war, den Frankreich den Engelländern gegeben hat, war in der großen Clauſe gebildet worden. Die verſchiedenen Colonien derſelben, welche ſo viele Einöden bevölkerten, folgten ihrer Mutter in dem Eifer, die Wiſſenſchaften zu treiben, und brachten eine große Menge von Gelehrten hervor, die in dieſen Zeiten für beſonders geſchickte Schriftſteller gehalten wurden.

Die Ciſtertienſer machten, ob ſie gleich, der Abſicht ihres erſten Stifters zu Folge, nur ein büßender Orden ſeyn ſollten, dennoch der Litteratur nicht weniger Ehre.

Sie hielten keine Schulen, hatten auch keine feſtgeſetzten Stunden zum Studiren; aber ſie wendeten doch diejenigen dazu an, die nicht mit Bußübungen beſetzt waren, und ſo wurden auch ihre Klöſter Freyſtädte der Wiſſenſchaften. Alberich und Stephanus, die Stifter dieſes Ordens, pflanzten ihren Geſchmack daran auf diejenigen fort, welche ihrer Regel folgten und dieſer wurde unter ihnen noch mehr durch einige große Gelehrte befördert, welche, weil ſie, wie man zu reden pflegte, der Welt überdrüßig waren, ſich unter dieſelben aufnehmen lieſſen. Beſonders war Bernhard, der Abt von Clairvaux, ein Beweis, wie eifrig die Wiſſenſchaften in dieſem Orden getrieben wurden. Denn welche Zweifel man auch an der von ihm ſo hochgerühmten Heiligkeit haben mag, ſo iſt doch das unſtreitig, daß er einer von den größten Rednern, Theologen und Canoniſten ſeiner Zeit war. Sein Exempel hatte eine ſo gute Wirkung, daß faſt alle ſeine Nachfolger in ſeiner Abtey den Ruhm der Gelehrſamkeit in dieſem Orden zu erhalten ſuchten; auch fehlte es ihnen, ſich darauf zu legen weder an Antrieben noch an Beyſpielen. Die Ciſtertienſer wurden vornehmlich zum Predigen gebraucht. Um nicht den Schein zu haben, daß ſie aus eigennützigen Abſichten ſich dem Predigamte widmeten, durften ſie, nach ihren Statuten, keine Allmoſen ſammeln, auch nicht einmal zur Erbauung neuer Kirchen, und zugleich waren ſie mit den ſtrengſten Strafen bedrohet, wenn ſie in ihren Predigten etwas Irriges vorbringen würden. Die darauf geſetzten Strafen ſind merkwürdig. Dem Schuldigen wurde das Predigen unterſagt. Man nahm ihm ſeine Bücher, ſeine Schreibtafeln, ſeine Papiere und verbot ihn zu ſchreiben. Je mehr Langeweile ſie alſo bey ihren harten Bußübungen zu befürchten hatten, wenn ſie ſich verſahen, deſto ſorgfältiger ſtudirten ſie. Beſonders beſchäftigten ſie ſich

auch

auch mit dem Abſchreiben guter Bücher und ein Beweis davon ſind die vielen ſchönen Handſchriften, die man noch in ihren vornehmſten Klöſtern findet; ſie begnügten ſich aber damit nicht, ſondern legten ſich auch, um den Text rein zu liefern, auf die grammatiſche Critik. Nichts iſt in dieſer Art von Litteratur dieſes Jahrhundertes berühmter, als die Reviſion aller Bücher der heiligen Schrift, die Stephanus, der Abt zu Ciſtertium gleich im Anfange deſſelben veranſtaltete und die dieſe Abtey noch in vier großen Foliobänden beſitzt. Er hatte ſich die größte Mühe gegeben, nicht allein die fehlerfreyeſten Exemplare der Vulgata zuſammen zu bringen, ſondern hatte auch die in den Händen der Jüden befindlichen Ebräiſchen und Chaldäiſchen Exemplare dabey zu Rathe gezogen, welches beweiſt, daß die Ciſtertienſer zum Theil auch der morgenländiſchen Sprache nicht unkundig waren. Dieterich, der zweyte Abt von Orval, ein Mann von vielem Geiſte und ein Liebhaber von Büchern, ſammelte mit großen Koſten eine Bibliothek, worinnen viele Bücher in allerley Sprachen befindlich waren; ein Geſchmack, der allen Ciſtertienſern eigen zu ſeyn ſchien. Errichtete oder bevölkerte man eine neue Abtey, ſo ſorgte man gleich dafür, ſie mit Büchern zu verſehen. So machte die Abtey von Fontfroide der von Vaubonne ein Geſchenk von ſechzig Bänden und zugleich ſchickte man einige, welche in den Wiſſenſchaften wohl erfahren waren, dahin, um den Geſchmack an der Litteratur in dem neuen Kloſter zu erhalten und fortzupflanzen. Man glaubte nicht, daß der Orden ſich allein durch die äuſſerliche Strenge und Heiligkeit, wodurch er ſich auszuzeichnen ſuchte, in ſeinem erſten Anſehn erhalten könnte. Bernhard, der immer als ein Exempel alles deſſen genannt zu werden pflegte, was damals unter den Gelehrten für groß und rühmlich gehalten wurde, pflegte deswegen zu

ſagen,

ſagen, daß er zwar viel unter den Eichen und Büſchen; daß er aber noch mehr von den Vätern der Kirche gelernt hätte.

Die Geſchichtſchreiber dieſes Jahrhundertes ſetzen den neuen Orden der Prämonſtratenſer den Ciſtertienſern an die Seite, und vergleichen ſie, wegen ihrer Verdienſte um die Kirche und die Gelehrſamkeit, mit den zween Oelbäumen und den zween Leuchtern des Propheten, von denen jene die ganze Erde beſchatteten, dieſe aber die ganze Erde erleuchteten. Dieſer Orden war eigentlich nur eine beſondere Congregation der regulirten Chorherren, der in dem Kirchenſprengel von Laon im Anfange dieſes Jahrhundertes geſtiftet wurde, und ſich am Ende deſſelben über ganz Europa bis in den Orient verbreitet hat. Norbert, ſein Stifter, war ein Gelehrter und ſieben Lothringer, die er zu ſeinen Gehülfen annahm, waren es auch. Sie ſollten vornehmlich predigen, welches, ohne mit guten Büchern bekannt zu ſeyn, nicht möglich war. Sie und diejenigen, welche ſich mit ihnen verbanden, brauchten denn dazu alle nöthigen Mittel. Sie ſuchten ſich gute Bibliotheken zu verſchaffen, ſchrieben alle Schriften ab, um neue zu verfertigen und legten ſich beſonders auf die Kenntniß des gelehrten Alterthums. Auch dieſer Orden wurde durch verſchiedene Schriftſteller aus dem Seinigen berühmt. Einer von ihren berühmten Männern, Albert, der Canzler genannt, wurde unter dem Namen Gregors des achten Pabſt, wiewohl er dieſe Würde nicht länger, als zwey Monate, bekleidete. Ein anderer, Evermode von Cambrai, wurde Biſchof zu Ratzeburg, und, wie man ſich damals ausdrückte, ein Apoſtel der Vandalen, die einen Theil von Meklenburg bewohnten; andrer berühmten Männer dieſes Ordens nicht zu gedenken.

Selbſt

Selbſt in den Nonnenklöſtern legten ſich die Nonnen auf die Wiſſenſchaften. Latein mußten ſie des Gottesdienſtes wegen lernen. Man hatte deswegen ſo gar Schulen in dieſen Klöſtern; eine für junge Frauenzimmer, welche in allen ihrem Geſchlechte nöthigen Kenntniſſen und Arbeiten darinnen unterrichtet wurden, und eine für die Nonnen ſelbſt. So wurde Abälards Heloiſe von den Nonnen zu Argenteuil ſchon in ihrer Kindheit zu den Wiſſenſchaften angeführt, und dieſer Unterweiſung war ſie den Ruhm gelehrt zu ſeyn, ſchuldig, welchen ſie bereits hatte, ehe ſie Abälarden kennen und ſchätzen lernte. Die Nonnen machten ſich darinnen mit der heiligen Schrift, mit den Werken der Kirchenväter, mit der Muſik, beſonders mit der Kunſt des Kirchengeſangs, und ſogar mit der Chirurgie und Arzneykunde bekannt, um in allen Stücken der Hülfe des männlichen Geſchlechts entbehren zu können. Heloiſe, welche mit den Nonnen ihres Kloſters, als ſie ſich nicht länger zu Argenteuil erhalten konnten, Abälards Oratorium, Paraclet genannt, zu ihrem Aufenthalte zum Geſchenke empfangen hatte, machte es ſich zur Pflicht, ihre geiſtlichen Schweſtern auch in den Sprachen zu unterrichten; denn ſie verſtand nicht allein Latein, ſondern auch das Griechiſche und Ebräiſche. Beſonders legten ſie ſich auf die Erlernung der heiligen Schrift. Fanden ſie bey ihren Bemühungen, in den Verſtand derſelben einzudringen, Schwierigkeiten, die ſie ſich ſelbſt nicht löſen konnten, ſo ſammelten ſie dieſelben und ſchickten ſie an Abälarden, der eine Art von Oberaufſicht über ſie führte. Ihnen zu gefallen, ſchrieb er ſein Hexameron oder ſeine Abhandlung über das Werk der Schöpfung, und deren ſogenannten ſechs Tagewerke. Dieſem Beyſpiele folgten andre Nonnenklöſter und wie kundig ſie beſonders der lateiniſchen Sprache waren, erhellet aus der Menge Gedichte und

Verſe,

Verſe, welche die Gelehrten ihrer Zeit, an ſie richteten. Sie beſchäftigten ſich ſogar mit der Grammatik, mit der Rhetorik, und Poeſie; denn was will dieſes Geſchlecht, wegen der ihnen natürlichen Neubegierde, und wegen ſeines Verlangens, immer Abwechſeln der Vergnügungen zu haben, nicht alles lernen und wiſſen, wenn erſt die Luſt zu den Wiſſenſchaften in ihnen erregt iſt? Es gab alſo, auſſer Heloiſen, in dieſem Jahrhunderte viele andere gelehrte Nonnen. Man nennt unter denſelben Cäcilien, eine Tochter, Wilhelm des Eroberers zu Coren, die, nachdem ſie ſchon den Schleyer genommen hatte, ſich von einem Arnold, der in der Folge Patriarch zu Jeruſalem wurde, lange Zeit noch in Grammatik und Philoſophie unterweiſen ließ; eine Emma, welche dem Kloſter des heiligen Amands zu Rouen vorſtand, und wegen ihrer Talente zur Dichtkunſt gerühmt wird; eine Marcilie, ihre Nachfolgerinn, die man auch für eine Dichterinn erklärte; eine Herade von Lansberg, die einen Garten von Ergötzlichkeiten geſchrieben haben ſoll; eine Mathildis von Anjou, die zweyte Aebtiſſinn von Fontevraud, die mit den größten Gelehrten ihrer Zeit in Briefwechſel ſtand. Die unter dem Namen Rotulos bekannten Circularſchreiben, worinnen man das Abſterben vornehmer und berühmter Perſonen bekannt zu machen pflegte, enthalten viele Beweiſe, daß die Nonnen einen ausgezeichneten Fleiß auf die lateiniſche Sprache, und beſonders auf Verskunſt wendeten; denn dieſe waren meiſtens in Verſen geſchrieben und mußten von den Nonnen, an welche ſie gerichtet waren, wieder beantwortet werden. Freylich konnten dieſelben die Grenzen der Wiſſenſchaften nicht erweitern, noch unmittelbar etwas zum Unterrichte unſers Geſchlechtes beytragen. Aber da ſo viele Nonnen Kinder vornehmer und angeſehener Familien, und dieſe gemeiniglich auf den Ruf ihrer Heiligkeit und Gelehrſamkeit

ſtolz

ſtolz waren, ſo wurden ſie den Wiſſenſchaften dadurch nützlich, daß ſie den Geſchmack daran unter den Großen und auch ſelbſt an Höfen erhielten und ausbreiteten. Denn Frauenzimmer von Geburt und Rang ſuchten, wenn ſie auch nicht Nonnen wurden, doch eine Ehre darinnen, mit den Wiſſenſchaften nicht unbekannt zu ſeyn. Adele, eine Tochter Wilhelm des Eroberers und die Gemahlinn eines Grafen von Blois liebte die Dichtkunſt, und ſoll ſelbſt zuweilen Gedichte geſchrieben haben, die nach ihrem Zeitalter mehr, als mittelmäßig, geweſen ſeyn ſollen. Ermengarde, eine Tochter des Grafen von Anjou und die Gemahlinn eines Herzogs von Bretagne; Adelaide, die Gemahlinn eines Herzogs von Lothringen; Giſele, die erſte Gemahlinn des Kaiſers Friedrichs des Erſten; ſeine zweyte Gemahlinn, Mathilde, eine Tochter Heinrichs des Erſten von Engeland, wurden alle als gelehrte Prinzeſſinnen gerühmt; andere Frauenzimmer von dem erſten Range nicht zu gedenken. Wer kann zweifeln, daß dieſes Geſchlecht, wenn es ſeinen Verſtand mit nützlichen Kenntniſſen bereichert hat, nicht über die Aufklärung des unſrigen eben ſo viel vermögen und es nöthigen ſollte, ſich von dem Roſte der Barbarey immer mehr zu befreyen, als es durch ſeine Reizungen über Verfeinerungen ſeiner Sitten vermag?

Das Kloſterleben, und beſonders die Stiftung neuer Orden gereicht alſo den Wiſſenſchaften und der Litteratur zum großen Vortheile. Man kann freylich nicht läugnen, daß, da die Menſchen geneigt ſind, vornehmlich auf das zu fallen, was ſie durch den Reiz der Neuheit anzieht, einige alte Schulen dadurch, daß ſie an den Alten hiengen, viel gelitten haben, und zum Theil in Verfall gerathen ſind. Allein die meiſten von denen, worinnen in der Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Wiſſenſchaften

ſchaften wieder wie vom Tode erweckt worden waren, wurden faſt in allen Ländern durch die Bemühungen der neuen Mönchsorden zur Eiferſucht über den Ruhm ihrer Gelehrſamkeit gereizt und dadurch angefeuert, ſich in ihrem bereits erworbenen Ruhme zu behaupten. Von den Schulen in Spanien hat man zwar keine Nachrichten, aus denen man einen blühenden Zuſtand derſelben ſchlieſſen könnte. Da es indeß dieſem Reiche nicht an Biſchöfen fehlte, welche zum wenigſten der kirchlichen Gelehrſamkeit zur Führung ihrer Aemter in Zeiten, wo die Mauern noch ſo mächtig waren, nicht unkundig ſeyn konnten: So kann man daraus ſicher ſchließen, daß die Wiſſenſchaften und Künſte in den Klöſtern und ihren Schulen mit Fleiß getrieben worden ſind. In Italien waren die Schulen zu Montecaſſino, zu Salerno, zu Piſa, zu Padua und Bononien wegen des Eifers, womit man ſich daſelbſt auf die Wiſſenſchaften legte, ſo berühmt, daß einige noch in dieſem Jahrhunderte zu Univerſitäten erhoben wurden. Noch berühmter waren die Schulen in Engelland zu London, zu Weſtmünſter, zu Canterbury, zu Wigorn, zu Malmesbury, zu Bath, zu Rhieval und Beidlington, welches die große Menge von Schriftſtellern in allen Arten menſchlicher Kenntniſſe beweiſt, die in denſelben gebildet wurde. Auch in Deutſchland fehlte es nicht an Schulen, welche vielen von den Beſten in andern Reichen an die Seite geſetzt zu werden verdienten, und es zeichneten ſich unter denſelben beſonders die Schulen zu Maynz, zu Cölln, zu Paderborn und zu Braunſchweig durch Lehrer aus, deren Namen zum Theil ihrer Gelehrſamkeit wegen auf die Nachwelt fortgepflanzt zu werden verdienten, wie Adelger zu Mainz, Hartmann zu Paderborn, und Gerold zu Braunſchweig. Indeß muß zur Ehre von Frankreich eingeräumt werden, daß die Schulen in dieſem Reiche vor andern in einem

blühen-

den Zuſtande waren. Die vornehmſten waren die Schulen zu Rheims; Caen, Laon, Tournai, Cambray, Soiſſons, Chalons an der Marne; Amiens, Arras, Lüttich; Toul, Verdun, Metz, Beſançon, Sens, Bourges; Poitiers, Tours, Mans und Angers. Von den Schulen der Normandie kann man weniger ſagen. Aber die zu Chartres, Orleans, Paris; die Cathedralſchule daſelbſt, die zum h. Victor und die zu Montpellier ſtritten mit den übrigen um den Vorrang. In allen dieſen Seminarien der Gelehrſamkeit beeiferte man ſich, dem Staate und der Kirche Männer zu bilden, die ihnen durch ihre Einſichten nützlich werden könnten, und zu dem Ende wurden hie und da viele heilſame Veränderungen in der Einrichtung derſelben getroffen. Sie erhielten beſtändige Lehrer, von denen der Oberſte Vorzugsweiſe der Scholaſticus genannt wurde und das Anſehn hatte, das in der Folge Rectores erhielten. Um ſie zum Fleiße und Eifer im Unterrichte der ihnen anvertrauten Jugend zu ermuntern, wurden ihnen auch beſſere und reichlichere Einkünfte angewieſen, und man findet Exempel von beſondern Vermächtniſſen dazu. Ueberdieß erhielten ſie das Vorrecht, die Lehrer, welche beſondere Schulen für Bezahlung ihres Unterrichtes anlegen wollten, zu prüfen, ihnen, wenn ſie dieſelben geſchickt fanden, die Erlaubniß dazu zu ertheilen oder dieſelbe ihnen zu verbieten, wofern ſie in der Prüſung nicht beſtanden, ob ſie gleich gehalten waren, die Ungeſchicklichkeit derjenigen, welche von ihnen abgewieſen wurden, zu beweiſen. Eine beſondere Fürſorge trug man auch nicht allein für die Unterweiſung derjenigen, die in ihren Schulen zu den Wiſſenſchaften angeführt wurden, ſondern auch für die Bildung ihrer Sitten. Die Biſchöfe ſelbſt unterzogen ſich dieſer Fürſorge, und es gereicht zu ihrem Ruhme, daß ſie ſich mit dem Unterrichte derjenigen, die darinnen den andern

voraus kamen, ſelbſt beſchäftigten. Die Folge war, daß aus denſelben große Colonien von Gelehrten in den Staat und in die Kirche ausgiengen, die der darinnen genoſſenen Unterweiſung Ehre machten. Die Benedictiner haben in ihrer Geſchichte der ältern Litteratur weitläuftige Verzeichniſſe derſelben gegeben, welche dieſes darthun, ob dieſelben gleich mehr Namen, als Nachrichten enthalten, die die Art oder den Grad ihrer Gelehrſamkeit bekannt machen und deswegen nicht ſo unterhaltend ſind, daß man ſich lange bey ihnen zu verweilen Luſt hätte.

Indeß verdienen unter dieſen vielen Schulen die Schulen zu Rheims, zu Lüttich, zu Beſançon, zu Poitiers, zu Chartres, zu Orleans, zu Montpellier und zu Paris beſonders bemerkt und ausgezeichnet zu werden.

Die Schule zu Rheims behauptete dennoch immer den außerordentlichen Ruhm, den ſie im vorigen Jahrhunderte ſich erworben hatte; denn ſie hatte das Glück, unter der Aufſicht vortrefflicher Erzbiſchöfe zu ſtehen und ſehr geſchickte Scholaſticos zu haben. Jene, die zu den erſten Häuſern des Königreiches gehörten und zum Theil mit ſeinen Beherrſchern verwandt waren, liebten die Wiſſenſchaften und hatten zugleich Großmuth genug, diejenigen, die ſich durch Schriften hervorthaten, mit anſehnlichen Geſchenken zu ermuntern. Unter ihren Lehrern zeichneten ſich beſonders Alberich und Lotulf oder Ludolph aus, welche öffentliche Vorleſungen über die Theologie hielten, und ſich in der Folge durch Abälards Anklage berühmt machten. Alberich zog eine ſolche Menge Studirende dahin, daß ſelbſt die Bürger nicht ſo zahlreich waren, als ſie. Er war beredt, beſaß eine ausgebreitete Beleſenheit, ſprach mit Anmuth und unterwarf ſeine Schüler einer genauen und ſtrengen Zucht. Nur war

er

er in ſeinen Unterweiſungen zu weitſchweifig, und hatte nicht Gegenwart des Geiſtes genug, um ſich leicht aus den Schwierigkeiten heraus zu ziehen, in die ihn oft die ſpitzfindigen Fragen lehrbegieriger und aufgeweckter Schüler verwickelten. Walther von Mortagne machte ihm dadurch ſo viel Verdruß, daß er nicht allein von ſeinem Lehrer, ſeine Schule zu verlaſſen, genöthigt, ſondern dieſer endlich ſelbſt des Lehrens überdrüßig, aber ſeiner Gelehrſamkeit wegen doch immer ſo hoch geſchätzt wurde, daß er, ungeachtet er nur ein Dohmherr von Lüttich war, zum Erzbisthum von Bourges gelangte. Indeß blieb ſeine Schule auch unter ſeinen Nachfolgern berühmt. Viele Fremde beſuchten ſie, Italiäner, Deutſche und Engeländer. Viele Gelehrte gaben ſich deswegen auch Mühe, die Stelle eines Scholaſtikers daſelbſt zu erhalten, wie denn dieſer Name zuerſt in dieſer Schule ein ordentlicher Titel wurde. Noch am Ende dieſes Jahrhundertes war es Peter von Riga, welcher ſich durch ſeine Gedichte einen außerordentlichen, obgleich nicht ſehr verdienten Ruhm erwarb.

Die Schule von Lüttich beförderte auch in dieſen Zeiten, wie in dem vorhergehenden Jahrhunderte, die Aufklärung in Frankreich. Alger regierte dieſelbe noch in dem Anfange des gegenwärtigen, ein Mann, welcher auf einer von den oberſten Stufen der damaligen Gelehrſamkeit ſtand. Auch ſie gab der Kirche verſchiedene würdige Biſchöfe und Erzbiſchöfe, und es gehört zu ihren Vorzügen, daß die Jugend, welche daſelbſt in den Wiſſenſchaften unterwieſen wurde, das Glück hatte, nicht bloß von Einem Lehrer, ſondern von mehrern geſchickten Männern zugleich auf den Weg der Gelehrſamkeit geführt zu werden. Eben ſo glücklich war die Schule zu Poitiers, wovon das ein Beweis iſt, daß die Geſchichte

die Namen ihrer oberſten Lehrer faſt alle der Vergeſſenheit entriſſen und als vorzüglich geſchickte Männer geprieſen hat. Der in dieſer Epoche ſo berühmte Abt Suger, welcher ſich zum erſten Rathgeber des Königes von Frankreich erhoben ſah, hatte hier den erſten Grund zu ſeinen ausgebreiteren Kenntniſſen gelegt. Auch der Biſchof Gilbert von Poivre erlernte hier die Theologie; denn dieſe wurde hier auf eine vorzügliche Weiſe gelehrt, wiewohl es dieſer Schule auch nicht an geſchickten Lehrern in der Dialektik und den übrigen freyen Künſten fehlte. Beſonders wurden hier viele Engeländer unterrichtet und mit Kenntniſſen bereichert, wodurch ſie ſich in der Folge ſowohl berühmt, als auch um ihr Vaterland in den anſehnlichſten Würden deſſelben verdient machten. Daß die beſſern Schriftſteller des heydniſchen Alterthums hier mit einem vorzüglichen Fleiße und ſelbſt mit Geſchmack getrieben worden ſeyn müſſen, läßt ſich daraus vermuthen, daß hier Berengar, der durch ſeine Schutzſchrift für Abälarden, und den darinnen herrſchenden guten Witz, wie durch ſeine ſatyriſche Laune auf eine vortheilhafte Weiſe ſich vor andern Scribenten ſeiner Zeit auszeichnet, den erſten Unterricht in der Gelehrſamkeit genoſſen hatte. Thut man auf einem guten Wege, wo es doch nicht an mancherley Beſchwerlichkeiten fehlt, weite Fortſchritte, ſo hat man ihn gemeiniglich frühzeitig betreten. Man kann es auch daraus ſchließen, daß es zu Poitiers gelehrte Frauenzimmer gab, unter denen Adelecie, die Nichte eines daſigen Archidiaconus, als außerordentlich gelehrt geſchildert wird, ohne durch ihre Gelehrſamkeit ſo unglücklich, als Heloiſe, geworden zu ſeyn.

Die Schule zu Angers ſtand in einem noch größern Rufe, und verdiente ihn. Marbod, der kurz vor dem Anfange dieſes Jahrhundertes Biſchof zu Rennes wurde, hatte

hatte ſich als ihr erſter Lehrer, durch ſeine vorzügliche Gelehrſamkeit berühmt gemacht und viele Studirende dahin gezogen. Sein Nachfolger, Gottfried Babion, ein Engeländer von Geburt, erhielt ihren guten Ruf, und Ulger, der ihm wieder in ſeinem Amte folgte, vermehrte ihn; denn er ſetzte ſeine Vorleſungen über die Wiſſenſchaften immer fort, nachdem er die damals anſehnliche Würde des Archidiaconats in dieſer Stadt erhalten hatte. Nach dem Zeugniſſe ſeiner Zeitgenoſſen beſaß er alles, wodurch eine Schule in Aufnahme gebracht werden konnte. Auch da er Biſchof daſelbſt wurde, fuhr er noch fort, ſich derſelben väterlich anzunehmen und ſie in einen immer blühendern Zuſtand zu verſetzen; eine edle Fürſorge, wodurch ſie auch außerordentlich gewann, weswegen einige Schriftſteller ſogar behaupten, daß ſie ſchon unter ihm eine Univerſität geworden ſey. Dieß verhält ſich nun zwar im ſtrengſten Verſtande nicht ſo; denn man kann nicht beweiſen, daß für die verſchiedenen Wiſſenſchaften, die daſelbſt gelehrt wurden, bereits verſchiedene Facultäten errichtet worden wären, obgleich außer den freyen Künſten und der Theologie auch das bürgerliche Recht in dieſer Schule gelehrt wurde. Indeß ſah man doch in der Mitte dieſes Jahrhundertes ſchon den erſten Keim zu einer Univerſität ſich daſelbſt entwickeln. Es kamen nicht allein eine große Menge Fremde, des Studirens wegen, dahin, es lehrten auch nicht allein zu gleicher Zeit verſchiedene Lehrer einerley Wiſſenſchaften, wodurch dieſelben zu einem der Aufklärung faſt immer nützlichen Wetteifer mit einander gereizt wurden, ſondern es gab auch ſchon eine Art akademiſche Grade daſelbſt. Man hatte Bedellen; überdieß wurden in der Stadt, und nahe dabey verſchiedene Collegia geſtiftet, die zwar nicht gleich Collegia, ſondern nur Prioreyen, oder Gaſthäuſer von der und der Abtey hießen, die aber doch faſt eben die-

ſelbe Beſtimmung hatten. Ueberdieß wurde denen, welche daſelbſt die Wiſſenſchaften vortragen wollten, die Erlaubniß dazu mit verſchiedenen Ceremonien auf eine feyerliche Weiſe in der biſchöflichen Reſidenz ertheilt. Ulger behielt noch als Biſchof den Namen eines magiſtri ſcholarum, wodurch ohne Zweifel angezeigt wird, daß er die Oberaufſicht über alle Schulen ſeines Sprengels führte. Beſonders wurde die bürgerliche Rechtsgelehrſamkeit immer mit einem rühmlichen Fleiß daſelbſt getrieben, welches viele reiche und vornehme Ausländer dahin bewog, ſich von den daſigen Lehrern in den Wiſſenſchaften unterweiſen zu laſſen.

Wenig Kirchen in Frankreich hatten in dieſem Jahrhunderte ſo viele gelehrte Biſchöfe, als die Kirche zu Chartres. Yves, das Orakel der franzöſiſchen Kirche ſeiner Zeit, welcher der Welt in ſeinen, für die Geſchichte dieſer Zeit, ſo wichtigen Briefen, viele Beweiſe ſeiner weitläuftigen Gelehrſamkeit hinterließ, Gottfried von Leves, welcher ſich zwar nicht durch ſo viele Schriften berühmt machte, aber doch des geiſtlichen Rechts und der Theologie überaus kundig war, und deswegen zur Würde eines Legaten des römiſchen Stuhls erhoben wurde; Wilhelm von Champagne, einer ſeiner Nachfolger, den ſeine Gelehrſamkeit zu den Erzbisthümern von Sens und Rheims führte, und Johann von Salisburi aus Engeland, dem die Wiſſenſchaften daſelbſt ſo viel ſchuldig ſind, und ſeine vorzüglichen Schriften einen noch dauernden Ruhm erworben haben, verbreiteten nicht allein über die Kirche zu Chartres, ſondern auch über die Schule daſelbſt, welcher ſie ſich mit einem ausnehmenden Eifer annahmen, auſſerordentlich viel Glanz und Licht. Ihre Lehrer waren Männer von ausgeſuchter weitläuftiger Gelehrſamkeit. Bernhard, der Erſte unter ihnen, ſtand in dem Rufe,

die Quelle der Wiſſenſchaften in den neuern Zeiten Frankreichs zu ſeyn, und Johann von Salisburi, der gewiß nach dem Maasſtabe ſeiner Zeit Verdienſte richtig zu beurtheilen und zu ſchätzen wußte, beehrte ihn, nach der Gewohnheit ſeiner Zeit, mit dem ſtolzen Zunamen des Exundantiſſimus. Wilhelm von Conches wurde für einen außerordentlich geſchickten Grammatiker gehalten, aber Bernhard übertraf ihn weit. Seine Schüler unterrichtete er vornehmlich in den freyen Künſten. Erſt in ſeinem Alter lehrte er die Dialektik, und verſuchte eine Vereinigung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Meynungen mit einander zu ſtiften; aber zu ſpät. Seine Lehrart war vortreflich, denn es war die Quintilianiſche. Wenn er ſeinen Schülern einen alten klaſſiſchen Schriftſteller erklärte, ſo lenkte er ihre Aufmerkſamkeit auf die Regeln der Sprachkunde, auf die Figuren, auf das Zierliche in der Beredtſamkeit und zugleich auf alle falſchen und ſophiſtiſchen Gründe und Beweiſe, die darinnen vorkommen konnten, hütete ſich vor einer unnützen Weitſchweifigkeit, erſchöpfte ſeine Materie nicht, ſondern richtete ſich durch eine weiſe Wahl und Sparſamkeit nach den Fähigkeiten ſeiner Zuhörer, gewöhnte auch die ungelehrigen unter ihnen, jeden folgenden Tag dasjenige zu wiederhohlen, was er in dem vorhergehenden vorgetragen hatte. Um ſie zugleich zu guten Sitten und gottſeligen Geſinnungen zu bilden, pflegte er jeden Abend ſeinen Unterricht mit rührenden Vorſtellungen an ſeine Zuhörer zu beſchließen. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß in einer ſolchen Schule, viele gelehrte Männer gezogen werden mußten.

Montpellier wurde in dieſen Zeiten nicht weniger berühmt. Man konnte die Schule daſelbſt beynahe ſchon als eine Akademie anſehen; denn man lehrte daſelbſt,

außer den Wiſſenſchaften, die anderwärts mit Fleiß und Ruhm getrieben wurden, hier auch das bürgerliche Recht und die Arzneykunde. Man behauptete ſogar, daß es bereits im Anfange dieſes Jahrhundertes gegen das Jahr 1220. eine öffentliche mediciniſche Facultät daſelbſt gegeben habe. Vielleicht hatten die Jüden daſelbſt, welche ſich beſonders auf die Arzneykunde legten und auch Vorleſungen darinnen hielten, Gelegenheit zur Stiftung dieſer Facultät gegeben. Wenigſten hat man von dem Herrn dieſer Stadt gegen das Ende des Jahrhundertes ein Diplom, worinnen er einem jeden, der die Geſchicklichkeit dazu beſaß, in Rückſicht auf das allgemeine Beſte die Erlaubniß ertheilte, die Arzeneykunde öffentlich zu lehren. Es wurden auch nach den neueſten Geſchichtſchreibern von Languedoc, öffentliche Vorleſungen über das bürgerliche Recht zu Montpellier gehalten. Placentin, ein Rechtslehrer von großem Rufe, machte ſich dadurch um dieſe Schule verdient; denn hier ſchrieb er auch ſeine Summa des Rechts und ſeinen Commentar über die Inſtitutionen. Sein Nachfolger war der gelehrte Azo, von Bononien gebürtig. Beyde brachten dieſe hohe Schule in ein ſolches Anſehen, daß dieſelbe dadurch bewogen wurde, die Köpfe dieſer großen Rechtsgelehrten auf dem ſilbernen Scepter ihrer Bedellen zu ihrem ewigen Andenken abbilden zu laſſen. Es konnte alſo nicht fehlen, daß da, wo die Arzneykunde und die bürgerlichen Geſetze erklärt wurden, auch die freyen Künſte blühen mußten. Jordan von Clivo, welcher ſein Leben als Erzbiſchof von Mayland beſchloß, und Elias, ein guter Grammatiker, haben unter den Lehrern dieſer Schule einen geachteten Namen hinterlaſſen.

Jedoch wie nützlich und berühmt auch dieſe Schulen waren, ſo wurden ſie doch alle von denen zu Paris weit über-

übertroffen. Die menſchliche Weisheit ſchien ſich daſelbſt einen immerwährenden Siꝫ errichten zu wollen. Dieſe Stadt, welche bereits damals zu den größten, volkreichſten, und wegen der feinen Sitten ihrer Einwohner berühmteſten Städten gehörte, hieß, wegen der darinnen blühenden Wiſſenſchaften, das neue Athen, der Siꝫ der Gelehrſamkeit und das Vaterland aller Bewohner der Erde, weil man ſich aus allen Reichen dahin verſammelte, um ſich von dem Lichte der Wiſſenſchaften daſelbſt erleuchten zu laſſen. Es gab viele ſowohl öffentliche als beſondere Schulen darinnen, unter welchen die Cathedralſchule ihren alten verdienten Ruhm noch lange behauptete, ſo viel neue Schulen auch theils allein in andern Städten des Königreichs, theils in der Nähe, als in ihren Ringmauern ſelbſt errichtet wurden. Man muß nur in der Geſchichte der Zeiten die Lehrer der Cathedralſchule von den Lehrern anderer daſelbſt berühmten Schulen, gehörig von einander unterſcheiden, aber doch nicht glauben, wie viele geglaubt haben, daß in jener allein die Theologie gelehrt worden ſey; denn dieſe wurde auch in andern Schulen gelehrt. Die Cathedralſchule machte einen Theil der biſchöflichen Wohnung aus. Am Ende dieſes Jahrhundertes wurde ſie auf den Plaꝫ, der zwiſchen der Reſidenz des Biſchofs und einem großen Armenhauſe liegt, verpflanzt. Diejenigen, die darinnen ſtudirten, waren in zwo Claſſen getheilt. In einer befanden ſich die Kinder unter der Oberaufſicht des Hauptkantors; die zweyte unter der Aufſicht des Erzbiſchofes ſelbſt, und daher kömmt es, daß noch jeꝫt die Gerichtsbarkeit über alle Schulen in Paris zwiſchen den Beſiꝫern der angeführten Stellen getheilt iſt, und der Hauptkantor an der Cathedralkirche die untern Schulen, der Erzbiſchof aber die größern und höhern unter ſich hat. Der Zufluß derer, die ſich da unterweiſen laſſen wollten, war

vom Anfange des Jahrhundertes an, ſo erſtaunlich, daß der Biſchof und ſeine Dohmherren, beſchloſſen, von allen denen, die nicht zum Sprengel dieſer Hauptkirche gehörten, unter dem Vorwande, der Störung des Gottesdienſtes vorzubeugen, niemanden im Kloſter ſelbſt wohnen, noch ihre Uebungen daſelbſt treiben zu laſſen. Aber dadurch wurde die Zahl ihrer Schüler auf die jungen Geiſtlichen der Cathedralkirche und einige Jünglinge von Geburt eingeſchränkt. Die Königlichen Prinzen, Ludwig und ſein Bruder, Philipp, Roger und Blaiſe, Neffen des Pabſtes Alexanders des Dritten, wurden darinnen erzogen. Die damalige gelehrtere Cleriſey hat dieſer Schule viele ihrer berühmteſten Mitglieder zu danken. Viele von ihren Canonicis wurden die Biſchöfe, Erzbiſchöfe und Canzler von Frankreich. Ein Obizon und Giles von Corbeil, die vornehmſten Aerzte, jener von dem Könige Ludwig dem Dicken und dieſe von dem Könige Philipp Auguſt waren daſelbſt gebildet worden. Die Biſchöfe, unter deren Aufſicht ſie ſtand, Golon, ein beſonderer Freund Anſelms von Canterbury, Petrus Lombardus, Mauritius von Sulli und ſein Nachfolger, Eudes, oder Odo waren alle Prälaten von großer Gelehrſamkeit und zugleich faſt alle ſelbſt Lehrer in dieſer oder andern berühmten Schulen geweſen. Indeß hatte dieſelbe doch ihren Ruhm vornehmlich den Gelehrten zu danken, welche die Jugend darinnen unterrichteten. Einer der vornehmſten war Wilhelm von Champeaux, der ſowohl die Dialektik, als in der Folge auch die Theologie lehrte und öffentliche Vorleſungen darüber hielt, zog durch ſeinen Ruf einen ſolchen Zufluß von Schülern dahin, daß die Menge, wegen des Lerms und Geräuſches, wodurch der Gottesdienſt in dem Kloſter geſtört wurde, den Entſchluß veranlaßte, ſie nicht länger im Kloſter ſelbſt zu dulden, und diejenigen, welche zum Unterrichte zugelaſſen

gelaſſen werden ſollten, auf eine gewiſſe Anzahl einzuſchränken. Die Wiſſenſchaften wurden von verſchiedenen Lehrern vorgetragen, und einige derſelben von verſchiedenen Lehrern zugleich; von einigen des Morgens, von andern des Abends. Die berühmteſten Lehrer in dieſer Schule waren in dieſem Jahrhunderte Peter, der Lombarde, der Domherr Adam von der kleinen Brücke, Petrus, Comeſtor genannt, Michael von Corbeil, Petrus der Cantor genannt, Hugo von Champfleuri, der Canzler, Peter von Poitiers, und Petrus, der Doctor genannt, alle ſehr gelehrte Männer, welche zum Theil Biſchöfe und Erzbiſchöfe in Frankreich wurden.

Weil indeß der Unterricht in dieſer Schule nur auf eine gewiſſe Anzahl Studirender eingeſchränkt wurde, ſo gab dieſer Umſtand Gelegenheit zur Stiftung vieler anderer Schulen in Paris, aus deren Vereinigung mit einander nach und nach die Univerſität daſelbſt entſtand, deren Profeſſoren ſowohl als die Vorſteher der Collegien nicht heyrathen durften, weil ſie zur Cleriſey gerechnet wurden; bloß die Profeſſoren in der Arzneykunde ausgenommen. Die erſte unter dieſen öffentlichen Schulen, welche ſich auch am längſten in ihrem Ruhme erhielte, und Gelehrte von einem ausgebreiteten Rufe bildete, war diejenige, welche Wilhelm von Champeaux in dem Kloſter zum h. Victor, nach ſeinem unglücklichen Streite mit Abälarden, errichtete. Sie hatte einen auſſerordentlichen Zulauf von Studirenden. Man betrachtete dieſelbe als einen ſichern Hafen der Gelehrſamkeit, wo man den Wiſſenſchaften in der Stille und ohne Geräuſch obliegen könnte. Auch die Canonici dieſes Kloſters beſchäftigten ſich mit der Unterweiſung der Jugend, ohne deswegen den Gottesdienſt und die Handarbeiten hintanzuſetzen, zu welchen ſie durch ihre Gelübde verbunden waren.

Man würde zu weitläuftig werden müſſen, wenn man die Namen aller derjenigen, welche daſelbſt im Laufe dieſes Jahrhundertes Vorleſungen hielten, nennen und ihre Verdienſte beſchreiben wollte. Engeland betrachtete dieſe Schule, als das Seminarium ſeiner Biſchöfe, hier wurde auch Ekbert gebildet, der in der Folge ſo viel zu Aufnahme der Wiſſenſchaften in Sachſen beytrug. Man zählt allein ſieben Cardinäle, welche hier den erſten Unterricht in den freyen Künſten und in der Theologie genoſſen haben; die Gelehrten nicht zu rechnen, womit viele Abteyen und Kirchen, ſo zu ſagen, bevölkert worden ſind.

Zu eben der Zeit, da Wilhelm von Champeaux dieſe Schule ſtiftete und in einen ſo großen Ruf brachte, wurden von vielen andern damaligen Gelehrten, auch öffentliche Schulen angelegt, die nicht weniger berühmt wurden. Abälard eröfnete eine auf dem Berge der H. Genevieve. Er, der wirklich ein auſſerordentlicher Geiſt war, und mit einer großen Kenntniß der ſchönen Wiſſenſchaften eine damals ungewöhnliche Einſicht in die Philoſophie verband, hielt Vorleſungen über viele Theile der Litteratur; beſonders aber über die Dialektik, welche einen auſſerordentlichen Zulauf hatten, worüber man ſich um ſo viel weniger verwundern darf, je allgemeiner die Meinung war, daß er der einzige ſeiner Zeit wäre, welcher den Ariſtoteles verſtände. Er mußte zwar dieſe Schule bald verlaſſen und ſie gerieth dadurch auf einige Zeit in Verfall. Allein nachdem dieſe Abtey zu Genevieve das Inſtitut der regulirten Chorherren, dem Beyſpiele zum Kloſter des h. Victor zu Folge, angenommen hatte, ſo lebten die Wiſſenſchaften daſelbſt wieder auf und es wurden daſelbſt Gelehrte gezogen, welche nicht allein einen großen Glanz über dieſe Schulen verbreiteten, ſondern auch die freyen Künſte und die Wiſſenſchaften in andere

dere Reiche und Länder verpflanzten. Norwegen empfieng von hieraus ſeinen berühmten Erzbiſchof Heinrich zu Drontheim und den Biſchof Dietrich zu Hammer in eben dieſer Dioces. Dännemark hatte dieſer Schule durch den Biſchof Abſolom von Rothſchild, den ſeiner Heiligkeit und Gelehrſamkeit wegen berühmten Abt, Wilhelm zu Eſchild zu danken, der zwiſchen dieſem Reiche und der Abtey zu Genevieve eine ſo genaue Verbindung ſtiftete, daß dieſelbe eine Pflanzſchule der gelehrteſten Dänen wurde, unter denen Petrus, Abſoloms Nachfolger im Bisthum von Rothſchild und des Königes Canzler, wie auch Waldemar der Biſchof von Schleswig einen unſterblichen Namen erhalten haben; andrer Biſchöfe und angeſehener Gelehrten nicht zu gedenken, die in dieſer Schule gebildet worden ſind. Abälard war nicht der Einzige, der zu Paris eine neue Schule ſtiftete. Joſcelin ein anderer berühmter Philoſoph, welcher hernach Biſchof zu Soiſſons wurde, errichtete auch eine; Alberich von Rheims, dieſer furchtbare Gegner der Nominaliſten und Robert von Melun, ein angeſehener Gottesgelehrter ſeiner Zeit, der unter den Philoſophen eine beſondere Secte der Realiſten die Robertiner ſtiftete und nach der Mitte dieſes Jahrhundertes Biſchof zu Herfurd in Engeland wurde, hielten in eben dieſer Abtey Vorleſungen. Eben das thaten zu Paris auch Wilhelm von Conches, der beſonders über die Beredſamkeit las, welche auch Dietrich, ein berühmter Lehrer, und Peter Elias, ein anderer berühmter Mann ſeiner Zeit, öffentlich vortrugen. Dietrich lehrte auch die Philoſophie und Theologie, worinnen er, einige theils kühne, theils ſonderbare neue Meinungen gehabt zu haben beſchuldigt wird. So wurde ihm die Meinung beygemeſſen, daß Gott ſeinem Weſen nach nicht überall gegenwärtig ſey. Abälard beſchuldigte ihn, gelehrt zu haben, daß die Worte der Ein-

ſetzung

ſetzung des Abendmahls allezeit kräftig wären, von wem ſie auch ausgeſprochen würden. Sein Bruder Bernhard lehrte gleichfalls zu Paris die Dialektik und zeichnete ſich nicht weniger durch ſonderbare Meynungen aus. Abälard gab ihm ſchuld, daß er gelehrt habe, das Daſeyn Gottes ſey nicht älter als das Daſeyn der Welt, oder die Welt ſey ſo ewig, als Gott. Hardewin ein Deutſcher von Geburt hielt Vorleſungen über die Muſik, die Arithmetik, die Geometrie, und Aſtronomie. Richard Leveſque, that daſſelbe und würde nach dem Zeugniſſe des Johann von Salisburi jenen durch ſeine Einſichten übertroffen haben, wenn er die Gabe gehabt hätte, ſich ſo gut auszudrücken, als der andre. Adam, mit dem Zunamen von der kleinen Brücke, weil er daſelbſt eine eigene Schule errichtete, las mit großem Beyfall über die Grammatik, Rhetorik und die Dialektik, ein Gelehrter, der viele Einſichten beſaß, aber dabey neidiſch und eiferſüchtig über die Gelehrſamkeit anderer geweſen zu ſeyn beſchuldigt wird. Wilhelm von Soiſſons hielt Vorleſungen über die Philoſophie und erfand, wie man ſagt, eine beſondere Maſchine, welche alles, was in der Logik fehlerhaft wäre, anzeigen ſollte. Gilbert, ſeiner Kenntniſſe wegen univerſalis genannt, der in der Folge Biſchof von London wurde; Gilbert von Porree, ein ſpitzfindiger Theolog ſeiner Zeit, Robert Pullein, und Simon von Poiſſi lehrten gleichfalls die Philoſophie und Theologie; vieler andern nicht zu gedenken unter denen ſich viele Engeländer auszeichneten, die, nachdem ſie Paris verlieſſen, nicht wenig zur Aufklärung ihres Vaterlandes beytrugen, wo viele die höchſten Würden ihrer Kirchen ihrer Einſichten und Verdienſte wegen erhielten.

So vervielfältigten ſich die öffentlichen Lehrer aller angenehmen und ernſthaften Wiſſenſchaften mit den beſondern

dern Schulen, die ſie zu Paris errichteten bis gegen das Ende des Jahrhundertes immer mehr. Zehn bis zwölf ordentliche Lehrer, viele Chorherren und Canonicos nicht mit gerechnet, lehrten immer zu gleicher Zeit. Man findet Männer vom größten Rufe darunter, einen Stephanus von Langthon, der Erzbiſchof zu Canterbury wurde, und einer der berühmteſten engliſchen Schriftſteller ſeiner Zeit war; Stephanus von Paris, merkwürdig wegen ſeiner großen Einſicht ins canoniſche und franzöſiſche Recht; Johann von Paris, dem ſeine Zeiten eine unerſchöpfliche Gelehrſamkeit zugeſchrieben. Allen dieſen hat es Paris zu danken, daß aus allen Reichen, aus Italien, aus Deutſchland, aus dem Norden, und beſonders aus Engeland, jederman der einen offenen Geiſt und eine brennende Begierde nach Wiſſenſchaft hatte, dahin eilte, aus den daſigen reichen Quellen der Gelehrſamkeit zu ſchöpfen. Schon in der Mitte dieſes Jahrhundertes übertraf die Anzahl derer die in Paris ſtudirten, die Anzahl der Einwohner, und Philipp Auguſt ſah ſich dadurch bewogen, die Stadt zu vergrößern. Ungefähr um dieſe Zeit geſchah es, daß die damaligen Lehrer den Sitz ihrer Vorleſungen in dem Theile der Stadt aufſchlugen, der ſeinen Namen von der Univerſität hat. Die Studirenden konnten hier bequemere Wohnungen haben und zugleich einer freyern Luft genieſſen; und von der Zeit an erhielt auch die Kirche zum H. Julian den Vorzug, die Ehre der Wiſſenſchaften mit der großen Marienkirche zu theilen und in der Folge den Vorzug, daß der Rector der Univerſität darinnen gewählt wurde. Verſchiedene Urſachen mußten zuſammentreffen, daß Paris vor andern Städten der Hauptſitz der Gelehrſamkeit wurde. Der Aufenthalt daſelbſt war angenehmer, und alles, was zur Bequemlichkeit des Lebens gehörte, im größten Ueberfluß zu haben. Auch konnten die Gelehrten nir-

gends

gends mehr gewinnen und mit ihrer Gelehrſamkeit mehr Aufſehen machen, als in dieſer großen und volkreichen Stadt. Man konnte da nicht nur die ſieben freyen Künſte, ſondern auch die Theologie, die Arzneywiſſenſchaft, und das Recht erlernen. Vor andern blühten in ihren Schulen die freyen Künſte und deswegen wurde Paris eben ſo häufig, als Bononien der Rechtsgelehrſamkeit, und Salerno der Medicin wegen beſucht. Daher iſt es auch ohne Zweifel gekommen, daß in der Folge der Rector der Univerſität immer aus der Facultät der freyen Künſte gewählt wurde.

Alle dieſe Vortheile mußten ſich vereinigen, Paris zur erſten Akademie zu machen, die bald alle übrigen verdunkelte. Man nannte ſie die Quelle aller Wiſſenſchaften, und den Baum des Lebens in dieſem irrdiſchen Paradieſe. Konnte man in andern Ländern nicht ſo glücklich ſeyn, ſie zu beſuchen und aus der Quelle ſelbſt zu ſchöpfen, ſo pflegte man ſich doch, wenn man über ſchwere Puncte der Gelehrſamkeit in Verlegenheit war, ſchriftlich Raths bey ihr zu erholen. So wurden Heinrich der zweyte von Engeland, und Thomas der Erzbiſchof von Canterbury mit einander einig, in ihrer Streitigkeit mit einander über die Gebräuche des Königreiches, die Schule zu Paris zur Schiedsrichterinn zu wählen, woraus mit Recht geſchloſſen wird, daß die verſchiedenen Lehrer der Wiſſenſchaften daſelbſt, ſich ſchon mit einander in eine Art von Geſellſchaft vereiniget haben. Noch hatten aber ihre Schulen nicht den Namen einer Univerſität, aber es waren ſchon alle Erforderniſſe darzu vorhanden; die Menge von Wiſſenſchaften, öffentliche Gebäude für die Studierenden, und Akademiſche Grade. Die Engeländer und die Dänen hatten ihre beſondern Collegia, worinnen ſie frey und unentgeldlich zu den Wiſſenſchaften ange-

angeführt wurden. Die Titel der Magiſtern und Doctoren kamen auf, obgleich nicht bewieſen werden kann, daß ſchon in dieſem Jahrhunderte jener dieſem vorgezogen worden ſey; der gebräuchlichſte und ehrwürdigſte Name war noch der Name Magiſter. Wer dieſen einmal erlangt hatte, der war in ſeiner und anderer Augen dadurch ſo geehrt, daß er ihn beybehielt, welche Würde er auch nachher erlangte; er mochte Biſchof, Erzbiſchof oder auch Cardinal werden. Alle verſchiedenen Briefſammlungen aus dieſen Zeiten enthalten vielfältige Beyſpiele davon. Dieſe akademiſchen Grade trugen viel zur Ehre und Ausbreitung der Wiſſenſchaften bey; nur war auch der wichtige, und, ſo viel mir bekannt iſt, nicht bemerkte Nachtheil damit verbunden, daß die Freyheit zu denken und in der Unterſuchung, Betrachtung und Vorſtellung der Wahrheit, ſeinen eigenen Einſichten zu folgen und folglich auch zuweilen, wo es ſowohl nöthig als nützlich geweſen wäre, den großen Haufen zu verlaſſen, ſeinen eigenen Weg zu gehen, und neue Entdeckungen in vielen noch unbebauten Gegenden der Wiſſenſchaften zu verſuchen, dadurch nur allzu ſehr eingeſchränkt und beynahe völlig aufgehoben wurde. Denn nachdem dieſe Würden einmal eingeführt waren, ſo durfte nicht jeder mehr in dieſem Felde arbeiten, man müßte entweder Doctor, Magiſter oder Baccalaureus geworden ſeyn, ob man gleich dieſe Grade und ihre Vorrechte, nicht ohne viele vorhergehende ſtrenge Unterſuchungen und Prüfungen erlangen konnte.

Uebrigens verdienet noch eines Vortheils erwähnt zu werden, der viel zur Erhaltung und Verbreitung gelehrter Kenntniſſe beytrug. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß einer Stadt, wie Paris, wo ſich eine ſolche Menge von Studirenden aufhielt, viele Bücher nöthig

waren. Folglich mußte es natürlicher Weiſe viele Abſchreiber daſelbſt geben; nach und nach mußten Buchhandlungen entſtehen, und dieß geſchah wirklich. Man weiß aus einem Briefe des berühmten Petrus von Blois, daß er für einen ſeiner Neffen eine Sammlung von Geſetzen erkauft hatte, die aber ein anderer, ungeachtet ſie ſchon bezahlt war, erhielt, weil derſelbe ſie noch theurer bezahlte. Alſo wurde ſchon damals ein Handel mit Büchern getrieben. Man behauptet ſogar, daß die Schule in Paris, als ſie ſich in eine Akademie umbildete, Buchhandlungen errichtet habe, zu denen aber nur Gelehrte und einſichtsvolle Männer erwählt worden wären, dieſe verpflichtet habe, wenn ſie Bücher abgeſchrieben hatten, die Copien davon erſt den verſchiedenen Facultäten vorzuzeigen, und nicht eher, als nach ihrer Durchſicht und Genehmhaltung zu verkaufen.

Jedoch es iſt Zeit den eigentlichen Zuſtand der Wiſſenſchaften und Künſte in dieſer Epoche genauer und umſtändlicher kennen zu lernen, um, ſo zu ſagen, die Summe der damaligen Kenntniſſe gewiſſermaßen mit einem Blick überſehen und dadurch ihr Verhältniß gegen die Religion, die Tugend und das Wohl der Völker richtig beurtheilen und beſtimmen zu können. Die Kenntniß der alten Sprachen iſt, der Schlüſſel zu den Schätzen der orientaliſchen und griechiſchen Gelehrſamkeit, und dennoch wurde die Erlernung derſelben in dieſem Jahrhunderte beynahe ganz vernachläßiget. Man findet wenig Gelehrte, die nur mit den erſten Gründen der ebräiſchen Sprache einigermaßen bekannt geweſen wären, ungeachtet man ſich von den Jüden ſehr leicht die unentbehrlichſte Erkenntniß davon hätte verſchaffen können. Allein man verbot den Mönchen und Geiſtlichen allen Umgang mit ihrer Nation, unter denen ſich viele fanden, welche

 ſich

ſich mit einer genauen Kenntniß ihrer väterlichen längſt abgeſtorbenen Sprache beſchäftigten. Man beſtrafte ſogar dieſelben, wenn ſie von Jüden bloß die ebräiſchen Buchſtaben kennen zu lernen ſuchten. Indeß waren nicht alle Orden ſo abergläubiſch. Umſonſt beklagte ſich Abälard, welcher mit ſeiner Heloiſe einige Kenntniß davon hatte und von dieſer ſogar verlangte, daß ſie ihre Nonnen darinnen unterrichten ſollte, über die ſo gar große Vernachläßigung dieſer für die Auslegung der heiligen Schrift ſo wichtigen Sprache. Man begnügte ſich mit der gemeinen lateiniſchen Ueberſetzung des alten Teſtaments. Es gab zwar einige Mönche, welche das ebräiſche Original abſchrieben, beſonders unter den Ciſtertienſern, aber ſie kopirten es, ohne die Sprache ſelbſt zu verſtehen. Dadurch ſah ſich der dritte General dieſes Ordens, der Abt Stephanus genöthiget, ſeine Zuflucht zu den Jüden zu nehmen, um die Abſchrift einer ebräiſchen Bibel von denſelben durchſehen und verbeſſern zu laſſen. Mit dem Arabiſchen war man nicht bekannter. Als Peter der Ehrwürdige, der General des Ordens Cluni, eine Ueberſetzung des Korans zu haben wünſchte, fand er unter allen ſeinen Mönchen keinen einzigen, der des Arabiſchen mächtig geweſen wäre, und unternahm deswegen ſelbſt eine Reiſe nach Spanien, um ſich daſelbſt eine Ueberſetzung davon zu verſchaffen, um wider die Irrthümer, ſowohl der Jüden, als der Mahomedaner ſchreiben zu können. Erſt im folgenden Jahrhunderte wurde man bekannter mit dieſer Sprache, wie auch mit dem Ebräiſchen und zwar durch die Dominicaner, die durch die Gelübde ihres Ordens verbunden waren, die chriſtliche Religion unter den Mahomedanern und Jüden zu verkündigen. Eben ſo wenig bekümmerte man ſich um die Erlernung des Griechiſchen. Abälard, Heloiſe, Johann von Salisbury, Otto von Freyſingen, Wibald

von Staveln, Wilhelm, ein Mönch des H. Dionyſius zu Paris, welcher von ſeiner Reiſe nach Conſtantinopel einige griechiſche Werke in ſein Vaterland zurück brachte, und ſie auch ſelbſt ins Lateiniſche überſetzte, ein gewiſſer Burgundio, welcher einige Schriften des Gregorius von Nyſſa, und des Chryſoſtomus ins Lateiniſche überſetzte, ein Johann Sarraſin, der ſich an eine Dollmetſchung einer Schrift des Pſeudodionyſius von dem göttlichen Namen wagte, Humbert, der General der Dominicaner, Heinrich Kosbein aus Brabant, Gottfried von Waterford nebſt verſchiednen Mönchen von Montecaſſino ſind beynahe die einzigen, die vom Anfange dieſes Jahrhundertes bis in die Mitte des folgenden, als Gelehrte gerühmt wurden, welche dieſer Sprache nicht unkundig waren. Uebrigens kann wohl nicht gezweifelt werden, daß nicht viele auf den in den Kreuzzügen nach dem Oriente, an den Höfen, die mit dem conſtantinopolitaniſchen in einiger Verbindung ſtanden, wie auch in Sicilien, und beſonders in Rom mit dieſer Sprache bekannt geworden ſeyn ſollten; die Mönche und andre Gelehrten nicht zu rechnen, die einige Kenntniß davon haben konnten, ohne dadurch berühmt zu werden.

Die lateiniſche Sprache war die gottesdienſtliche und wiſſenſchaftliche Sprache, auf welche ſich der Fleiß der Gelehrten vornehmlich einſchränkte. Man legte ſich folglich auch mit einiger Sorgfalt auf die Grammatik, welche, als die Kunſt richtig zu reden und zu ſchreiben, ſo zu ſagen, die Mutter aller freyen Künſte iſt; deswegen hatte ſie im Trivium, ohne deſſen Erlernung niemand auf den Namen eines Gelehrten einen Anſpruch machen konnte, den erſten Rang, obgleich in dieſem Jahrhunderte ſichs verſchiedne Lehrer einfallen ließen, in ihren Unterweiſungen einige Lehren aus der Logik, aus der Moral,

aus

aus der Aſtronomie und aus der Naturkunde, vor dem Unterricht in der Grammatik vorausgehen zu laſſen; eine Neuerung, welche Peter von Blois ſehr tadelte, und für eine ſchädliche Zerrüttung der Ordnung im Studiren erklärte, weil er es für rathſamer hielt, die Jugend erſt mit den Regeln der Sprache bekannt zu machen, wie unter den Alten Donat, Servius, Priſcian, Caſſiodor, Iſidor und Beda gethan haben. Man lehrte das Latein faſt überall kunſtmäßig, und es gab weder Städte noch Flecken, wo man nicht hätte darinnen unterrichtet werden können. Doch blieb immer Paris der Ort, wo es vornehmlich mit großem Fleiß und Beyfalle getrieben wurde. Abälard, Wilhelm von Conches, Richard Leveſque, Dietrich aus Niederbretagne, Teurete, Petrus Elias und ein gewiſſer Garnier, zeichneten ſich durch ihre Unterweiſung der Jugend in den grammatiſchen Wiſſenſchaften aus. Auch Johann von Salisbury lehrte dieſelben in Paris drey Jahre nach einander mit Ruhm, und ſuchte auch in der Folge die Cultur dieſes Theils des Triviums in Engeland auf alle Weiſe zu befördern. Dazu gehörte denn hauptſächlich das Leſen und die Erklärung der alten lateiniſchen Schriftſteller, womit man damals die Jugend beſchäftigte. Man hat ein Gedicht eines Eberhards von Bethune, aus den erſten Jahren des dreyzehnten Jahrhundertes, woraus man lernen kann, welche alten und neuen Schriftſteller vornehmlich in den Schulen geleſen und erklärt zu werden pflegten; ein Gedicht, welches ſeinen Verfaſſer merkwürdig gemacht hat, weil zuweilen die kurzen charakteriſchen Schilderungen, die er von allen dieſen Schriftſtellern entwirft, treffend, und mehr Bekanntſchaft mit dieſen Dichtern verrathen, als man in dieſen Zeiten erwarten möchte. Mit den Sentenzen des Cato wurde, vermuthlich der Moral wegen, der Anfang gemacht. Man verband damit die

Ekloge des Theodulus aus dem zehnten Jahrhunderte, über die Wunder des alten Teſtaments. Dann wurden Avians Fabeln, ungeachtet ihrer eben nicht reichen Schreibart; nach dieſen aber die äſopiſchen geleſen, weil ſie in einem blühenden Stile geſchrieben waren. Maximians Elegien aus den Zeiten des Kaiſers Anaſtaſius, von den Beſchwerlichkeiten des Alters; Maurilians Liebhaber mit ſeinem Gedichte eben dieſes Verfaſſers von einem alten Weibe, wie auch eine Tragödie des Hoſidius Geta wurden in den Schulen geleſen; vielleicht zum Theil in der Abſicht, die Unſchuld der Jugend zu ſichern, und ſie wider die Eindrücke von Ovids verliebten Gedichten und Verwandelungen mit einem Gegengifte zu verwahren; denn daß man ihren Geſchmack an dem wahren Schönen durch das Leſen ſolcher Dichter verderbte, die ſchon mit allen Merkmalen der einreißenden Barbarey gezeichnet ſind, das fürchtete man nicht. Horazens Oden ſcheint Eberhard nicht gekannt oder nicht erklärt zu haben. Aber er las mit ſeinen Schülern die Briefe und Satyren dieſes Römers. Den ernſthaften Juvenal, und ſelbſt den Perſius, wie ſchwer er auch ſowohl wegen der Dunkelheit und Kürze ſeiner Schreibart, als ſeiner ſeinen auf unbekannte kaum mit ſchwachen Winken anzudeutende Geſchichte ſeiner Zeit zu verſtehen ſeyn mußte. Virgils Gedichte vom Hirtenleben und Ackerbau und ſein Aeneis wurden fleißig geleſen. Auch waren Lucan, Claudian, Iſcans dem Dares zugeeignetes Gedicht über den trojaniſchen Krieg in den Händen der Jugend. Man ſchränkte ſich aber nicht bloß auf das Leſen der ältern römiſchen Dichter ein; man erwies ſeinen Zeitgenoſſen eben dieſe Ehre. Günthers Ligurinus, ein heroiſches Gedicht auf den Kaiſer Friedrich den Erſten, und ſein Solymarius, worinnen die Heldenthaten der Kreuzfahrer in Paläſtina beſungen wurden; Marbod von Rennes, Petrus

von

von Riga, Matthäus Vindocinenſis, Johannes von Garlandia, Alanus von Lisle und Alexander von Villa, ſchienen ihm in ſeinem Zeitalter Dichter zu ſeyn, welche der Jugend eben ſo ſehr empfohlen zu werden verdienten, als die Alten. Eben ſo wichtig waren ihm die Dichter der mittlern Chriſtlichen Zeiten, Prudentius, Arator, Sedulius, Felix Capella, und Boethius. Alle dieſe Dichter, wenn man dieſen edlen Namen an Mönche verſchwenden will, die ſich auf die Mechanik der Dichtkunſt verſtanden, wurden durch einander geleſen, ohne dabey eine ſolche Ordnung zu beobachten, in welcher die Jugend wenigſtens durch ein dunkles Gefühl den verſchiedenen Werth dieſer ſo weit einander abſtehenden Poeten kennen zu lernen veranlaßt worden wäre. Allein das war die Abſicht nicht, um welcher willen ſie geleſen wurden. Wie jeder ſeine Materie bearbeitete; mit welchem Geiſte; mit welchen Empfindungen; ob die Schreibart erhaben, oder ſchwülſtig, ſanft oder rauh, geſchmückt und bilderreich, oder gemein und langweilig wäre; ob der Dichter mehr auf das Herz und die Leidenſchaften deſſelben wirkte, und die Gegenſtände, die er beſang, mehr für die Muſen und Grazien, oder für pedantiſche Schulmeiſter gehörten: das kam alles in keine Betrachtung. Man las nur Verſe, um wieder Verſe nach mancherley Sylbenmaaßen und Versarten zimmern zu lernen. Und wäre man nur noch damit zufrieden geweſen, oder hätte man ſich auf die Uebung, die Dichter, die man las, nachzuahmen, einſchränken wollen. Allein man ſuchte ganz neue Arten des metriſchen Ganges zu erfinden, die nach und nach allen guten Geſchmack aus den in ſolchen Schulen gebildeten Verskünſtlern vertrieben. Bald mußten die Schüler jeden Vers in zween Abſchnitte theilen; in dem erſten alle Hauptwörter oder Beywörter neben einander ſtellen, in dem andern aber alle Zeitwörter ſo ordnen,

 daß

daß das erſte in dieſem ſich auf das erſte in jenem, und ſo das zweyte und dritte im zweyten wieder auf das zweyte und dritte im erſten Gliede bezog, und in eben dieſer Ordnung mußten auch die von den Zeitwörtern regierten Subſtantiven geſetzt werden.

Parcus; avens; cupidus extendit; fabricat; urget
Prata; domos; agros; fraudibus; arte, dolo.

Bald mußten ſie ſich üben, die Mitte und das Ende des Verſes, bald die Endſylben von zween Verſen, bald, um des Geklingels noch mehr zu haben, nicht allein die Endſylben von zween Verſen, ſondern auch in einem die Mitte und das Ende, und endlich in zween Verſen vier gleichlautende Worte in der Mitte und am Ende mit einander zu reimen.

Peſtis *avaritiae* durumque nefas *Simoniae*
Regnat in *eccleſia* liberiore *via.*
Permutant *mores* cui dantur *honores*
Corde ſtat *inflato* pauper honore dato.

Um es noch künſtlicher zu haben, mußte gar das dritte Wort in dem erſten Verſe dem letzten im zweyten, und das letzte im erſten dem dritten im zweyten Verſe gleich lauten, welche Art von Verſen ſchlängelnde hießen:

Hoc moveo *nefas* fore credas optima *rerum*
Vt carpas *verum* prodigiale nefas.

Ueberdieß hatte man verſchiedene Arten von clauſulirten Verſen. In einer Art wurden die Hauptwörter mit Hauptwörtern; in einer andern Art, Zeitwörter mit Zeitwörtern; in einer andern Hauptwörter und Zeitwörter ſo zu ſagen mit einander verheyrathet:

Aaron virga; rubus Moyſi; lampas paradiſi;
Coeli porta; decus virginitatis; ave

Funda

Funda David; radix Ieſſe; vellus Gedeonis
Pacifici ſolium; foederis archa; vale.

Dieß ſind nur einige Kunſtſtücke, wozu Eberhard ſeine Schüler anführte. Allein er hatte noch weit mehr Weiſen im Vorrathe, wodurch Verſe in eine Art metriſcher Worttänze verwandelt wurden, und als Vorläufer der ſpätern Rondeaux und Madrigale in der neuern Poeſie angeſehen werden können. Alle anzuführen, würde zu weitläuftig ſeyn. Ich begnüge mich mit dieſen Proben und übergehe auch die Regeln, nach welchen dieſer Grammaticus Hexameter, Pentameter, und beſonders Elegien verfertiget haben wollte.

Dieſe Anführung der Jugend zur Kenntniß der lateiniſchen Sprache und ihrer alten Schriftſteller war allzu fehlerhaft, als daß dadurch Scribenten gebildet werden konnten. Die Dichtkunſt iſt freylich die angenehmſte Lehrerinn jedes Alters. Sie weis jeden zu reizen und jedes zu erfreuen. Sie miſchet ſich gerne in die Spiele der Kindheit, und erlaubt ſichs, mit dem Jünglinge zu ſcherzen, und doch ſeine Empfindungen zu verfeinern, ſeine Leidenſchaften zu mäßigen, und zugleich ſeinen Geiſt zu erheben. Sie weis den Mann zu ſtärken, und zu großen Unternehmungen zu begeiſtern, den Greis aber unter den Mühſeligkeiten und Beſchwerden des Alters aufzuheitern und zu tröſten. Sie liebt den Wohllaut und verſchmäht auch den Reim nicht; aber wenn ſie dem Ohre gefällig zu ſeyn ſucht, ſo geſchieht es nur, um das Herz zu gewinnen, und jede Kraft des menſchlichen Geiſtes nicht allein zu veredeln, ſondern auch zu verſchönern. Es iſt aber unter ihrer Beſtimmung und Würde, in armſeligen Verſen die Knaben decliniren und conjugiren zu lehren, dem Dialektiker den Bau ſeiner Syllogismen vorzureimen, dem Naturforſcher ſein Verzeichniß über Pflan-

zen und Edelſteine in Hexameter zu bringen, und dem Arzte Recepte ſchreiben zu helfen. Gleichwohl ſollte ſich dieſe edle Kunſt dazu, und zu den abgeſchmackteſten Spielwerken mit Reimen oder kurzen und langen Sylben mißbrauchen laſſen. Man las Dichter, um die Geſchicklichkeit zu erlangen, ſeine Gedanken in einer deutlichen, richtigen und ſchönen Schreibart auszudrücken, das heißt: Man wollte ſingen, und dann erſt menſchlich und vernehmlich reden lernen. Man hatte gute Proſaiſten nöthig, und kreiſte, der Natur zum Trotze, Poeten hervor zu bringen. Die beſten Geſchichtſchreiber der Alten wurden gar nicht geleſen. Mit Cicerons Schriften und mit denen, die vor ihm oder kurz nach ſeinen Zeiten in ungebundener Schreibart geſchrieben hatten, blieb man beynahe eben ſo unbekannt, obgleich dieſe, als Muſter einer vortreflichen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Schreibart mit einem vorzüglichen Fleiß hätten geleſen und ſtudirt werden ſollen; denn man glaubte, in Auguſtins und einiger andern Väter Werken viel beſſere Muſter der Schreibart für die Wiſſenſchaften zu beſitzen, als in den Heiden. Nur der Poeten glaubte man nicht entbehreu zu können; denn jedes Jahrhundert will ſeine Dichter haben. Das iſt die Neigung und der Wunſch aller Zeiten. Aber zum Unglück las man diejenigen zuerſt, die nicht eher geleſen werden mußten, als bis der Geiſt mit den wahren Schönheiten Virgils und Horatius ſo genährt und von ihren Reizungen ſo eingenommen war, daß er das Flittergold, den Bombaſt und den Schwulſt der ſpätern römiſchen Dichter, des Lucans, des Statius, des Claudianus, und der ältern chriſtlichen Dichter von dem wahren Erhabnen und Schönen der Sänger aus Auguſts Zeitalter ſicher hätte unterſcheiden können. Daher darf man ſich nicht verwundern, wenn man auch in den be-

ſten

ſten Schriftſtellern dieſes Jahrhundertes, bey aller Mühe, die man ihnen anſieht, ſich auch durch ihren Ausdruck von andern auszuzeichnen, faſt alle Fehler eines geſchmackwidrigen Styls bei einander antrifft. Faſt niemand kannte die Gränzen, welche Poeſie und Beredtſamkeit von einander abſondern. Der Dialektiker ſpricht geblümt und epigrammatiſch; der Dichter aber platter und proſaiſcher, als ein Chronikenſchreiber; ſehr zufrieden mit ſeinen poetiſchen Talenten, wenn er nur keine groben Fehler wider die Poeſie begieng. Abälard, Heloiſe, Bernhard von Clairvaux, Peter der Ehrwürdige, Arnold von Liſieux, und beſonders Johann von Salisbury, deſſen Ausdruck im Ganzen doch mehr die Farbe des guten Lateins hat, als alles, was ſonſt in dieſen Zeiten geſchrieben wurde, redeten unſtreitig in ihren Schriften eine beſſere Sprache, als die barbariſchen Scribenten des vorigen Jahrhundertes. Allein wie gedrechſelt ſind ſie nicht, wenn ſie ſinnreich, wie geziert, wenn ſie zierlich, wie declamatoriſch, wenn ſie beredt und rührend, wie ſchwülſtig, wenn ſie erhaben ſchreiben wollen! Der Geſchmack darinnen verfiel auch immer mehr, und die Sprache der Gelehrten entfernte ſich nach und nach immer weiter von dem reinen, männlichen, richtigen und zierlichen Ausdruck des alten Latiums, wozu der verſchlimmerte Geſchmack in der Poeſie nicht wenig beytrug. Dieſer war es, welcher die Sprachen mit einer Sündfluth neuer, nicht einmal nach den Regeln der Grammatik gebildeter unlateiniſcher Worte und Formeln überſchwemmte. Denn weil die eingebildeten Dichter dieſer Zeit in dem Wahne ſtanden, daß die gröſte Schönheit der Poeſie in einer Menge Reime und einander gleichlautender Worte beſtünde; die alte lateiniſche Sprache aber ihnen daran nicht fruchtbar und reich genug zu ſeyn ſchien: So machten ſie ohne

Bedenken, um den Vorrath derſelben zu vergrößern, neue Worte, die ſich dann auch bald in dem Ausdruck der Proſa einſchlichen. Zu dieſem Uebel geſellte ſich ein anderes. Je lebhafter der allgemeine Eifer wurde, ſich durch die Dialektik und in der Folge ſowohl durch die ariſtoteliſche Philoſophie als auch ſchon in dieſem Jahrhunderte durch die ſcholaſtiſche Theologie berühmt und wichtig zu machen; je einträglicher ſelbſt die Unterweiſungen darinnen für die Lehrer wurden; je mehr dadurch das Studium der Grammatik und der freyen Künſte, bey welchen, wie Eberhard von Bethune bitterlich klagte, ihre Lehrer nicht allein darben mußten, ſondern ſich auch nie aus ihrem Schulſtaube zu einigem Anſehn erheben konnten, in Verfall und Verachtung gerieth: Deſto weniger wurde auch die Nothwendigkeit und der Werth einer guten Schreibart erkannt und geſchätzt. Schon gegen die Mitte dieſes Jahrhundertes wagte es, nach dem Berichte Johann von Salisbury, ſelbſt in Paris ein Gelehrter, die Regeln der Grammatik und der Wohlredenheit vor ſeinen Schülern verächtlich und lächerlich zu machen, und es fehlte ihm auch nicht an Beyfalle. Johann von Salisbury bezeichnete ihn aus einer Zurückhaltung, deren Urſache er nicht angiebt, um ſeiner und ſeiner Anhänger zu ſpotten, unter dem Namen des Cornificius, eines alten Schriftſtellers, der Virgils Ruhm zu ſchmählern geſucht hatte, und brandtmarkte ſeine Schüler mit dem verächtlichen Beyworte der Cornificianer. Allein dieſe Satyre war zu ſchwach, als daß ſie den immer größern Verfall der Schreibart und Sprache hätte hindern können. Die Erlernung der Grammatik und der dazu gehörigen Kenntniſſe wurde nach und nach ſo vernachläßigt, daß bereits im Anfange des folgenden Jahrhundertes Verordnungen gemacht werden mußten, in welchen befohlen wurde, in

allen

allen Klöſtern und Abteyen Lehrer anzuſtellen, welche die jungen Mönche, wegen ihrer Unwiſſenheit im Latein, die erſten Elemente dieſer Sprache lehren ſollten.

Wie wenig indeß die Gelehrten dieſer Zeit das Latein in ihrer Gewalt hatten, ſo groß wurde gleichwohl die Menge von Versmachern. Nichts war allgemeiner, als die Kunſt, Verſe zu ſchreiben; faſt alle Scribenten ſuchten dadurch berühmt zu werden. Selbſt das weibliche Geſchlecht ließ ſich von dieſer Seuche anſtecken. Die Aebtiſſinnen in den Klöſtern und ihre Nonnen und alle Weiber und Jungfrauen, welche für gelehrt gehalten zu werden wünſchten, machten Verſe, und über alle Arten der Materien. Man ſchrieb die Hiſtorie, man lehrte die Phyſik oder Arzneykunde, in Verſen. Man brachte die Grammatik und die Proſodie in Verſen. Gvibert, ein Abt von Giblou, hinterließ vier Bücher voll Verſe über das Leben und die Wunder des heiligen Martins. Radolf von Caen beſchrieb die Geſchichte Tancreds zum Theil in Proſa, zum Theil in Verſen. Giles von Corbeil, des Königes Philipp Auguſt Leibarzt, erklärte die Tugenden zuſammengeſetzter Arzeneyen in vielmehr als ſechs tauſend Verſen. Wenn man irgend eines gelehrten und berühmten Mannes Abſterben durch Rotulos oder Trauerbriefe, die man umherſendete, mit dem Lobe ſeiner Verdienſte bekannt machen, oder die Geburt eines Kindes von Stand und Rang feyern, oder jemanden durch eine Grabſchrift verewigen wollte: So frohlokte und weinte man in Verſen. Auch gab es weder gute noch ſchlechte Gattung von Poeſien, worinnen man nicht ſein Glück verſucht hätte. Rupert von Duitz, Peter Abälard, Hildebert von Tours, Gottfried von Vendome ſchrieben Hymnen. Franko, ein Abt von Afflighem verfaßte ein Lehrgedicht

über

über die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens; anderer Verſe über ähnliche geiſtliche Materien nicht zu gedenken. Selbſt das Heiligthum der Heroiſchen Dichtkunſt wurde nicht verſchont. Walther von Caſtellione verfaßte in zehn Büchern eine Alexandreis, welche ſogar in den Schulen geleſen und erklärt wurde; Joſeph von Devon die Geſchichte des trojaniſchen Krieges, die einigemal unter dem Namen des Cornelius Nepos und des Dares, des Phrygiers, gedruckt iſt; eine Antiocheis; ein heroiſches Gedicht von der Unterweiſung des Cyrus, und um einen Dichter noch einmal zu nennen, der faſt die reichſte poetiſche Ader hatte, Günther, ein Deutſcher von Geburt, ſein unter dem Namen Ligurinus bekanntes heroiſches Gedicht auf den Kaiſer Friedrich den Erſten, wie auch unter dem Namen Solymarius eins auf die Eroberung Jeruſalems von den Creutzfahrern. Euripides, Sophokles und ſelbſt Seneca, der Tragiker, waren in dieſem Jahrhunderte, wie in dem Vorigen unbekannte Dichter, und dennoch wagte ſich Wilhelm von Blois, ein Erzbiſchof von Sens an Tragödien und Comödien, an welche ſich auch in Deutſchland einige wagten, wie Bernhard Pez anmerkt, ob er ſich gleich nicht getrauet hat, einige davon ans Licht zu ziehen. Wer ſich nicht erkühnte, einen ſo hohen Flug zu nehmen, der begnügte ſich Satyren, Rätzel, Gaſſenhauer, Logogryphen, und Acroſticha zu ſchreiben, und diejenigen, die ihren Witz in dieſen Arten dichteriſcher Spielwerke ſchimmern lieſſen, waren ſo unzählbar, als Heuſchrecken. Man würde ungerecht ſeyn, wenn man alle dieſe Dichter in einen Haufen werfen und ihnen ohne Ausnahme alles poetiſche Talent abſprechen wollte. Die meiſten haben zwar, auſſer einigen zuweilen nicht unglücklichen ſatyriſchen und epigrammatiſchen Einfällen nichts, was ſie empfehlen könnte. Allein es giebt doch

noch

noch einige, in welchen ſich Funken des himmliſchen Feuers zeigten, von den die guten Dichter des Alterthums entflammt waren, unter welche vornehmlich Johann von Salisbury, Walther von Caſtellione, Joſeph von Devon, Günther, Wilhelm von Mans, Arnold von Liſieux, Peter Mauritius, Petrus von Poitiers; Gilbert, Gregorius, und Raimond von Touloufe aus der Congregation von Cluni, Joſeph Iſcan von Devonſhire, Gottfried von Vineſauf, Walter von Chattillon, Matthäus von Vendome mit ſeiner Tobeide nebſt einigen andern Engeländern, Franzoſen und Deutſchen, und unter den Dänen Saxo der Grammatiker gerechnet zu werden verdienen. Die Poeſie fieng ſchon an, die gemeinen Sprachen jedes Landes zu reden, die Toſcaniſche, die Provençaliſche, oder Romaniſche, die Engliſche, die Deutſche, die Däniſche, und Isländiſche, und es war faſt kein Hof eines Kaiſers, eines Königes, eines Fürſten, eines Grafen, eines reichen Edelmannes, der nicht ſeine Dichter hatte. Auch entſtanden nun ganze Geſellſchaften derſelben, welche in verſchiedenen Ländern von Europa, von Ort zu Ort herumzogen, und ihre Romanzen, Balladen, Volksmärchen und Lieder öffentlich und beſonders da abſangen, wo große oder kleine Hofhaltungen waren. Selbſt Ritter hielten ſichs für eine Ehre, in ihrer Mutterſprache zu dichten, und ob ſich gleich ihre Gedichte mehr durch das Abentheurliche, als durch das Wunderbare auszeichneten, ſo gefielen ſie doch bald mehr, als die noch mehr barbariſchen lateiniſchen Verſe der Mönche. Denn wenn jene die Einbildung mit gröߧtentheils traurigen Bildern einer finſtern und ſchwärmeriſchen Andacht unterhielten, ſo beſangen jene die zwar ſeltſamen, aber doch mit den den Sitten und dem allgemeinen Geſchmacke ihrer Zeiten harmonirenden Thaten

irrender

irrender Ritter, oder wurden von der Leidenſchaft der Liebe begeiſtert, wie die berühmten Minneſinger unter den deutſchen ſchwäbiſchen Kaiſern beweiſen, und die Bilder, die Empfindungen und Gefühle, die dadurch erregt wurden, waren lachender, angenehmer, und der menſchlichen Natur gefälliger. Beförderten ſie gleich die Beſſerung des Herzens nicht, ſo trugen ſie doch zur Milderung und Verfeinerung der rauhen Sitten mehr bey, als die lateiniſchen Seufzer oder Entzückungen des noch ſo begeiſterten fanatiſchen Aberglaubens der Mönche. Indeß waren ihre Gedichte doch nicht bloß myſtiſchen Empfindungen und Gegenſtänden gewidmet; ſie ſangen über alles, womit ſich dieſelben beſchäftigten. Einige brauchten die Hülfe, ſoll ichs ſagen, der Dichtkunſt oder des Metrums zu Ueberſetzungen und Paraphraſen verſchiedener Bücher der heiligen Schrift und ihrer Geſchichte, worinnen ſie zugleich alle damals gewöhnlichen Arten der Auslegung, die Grammatiſche, die Allegoriſche, die Tropologiſche und Analogiſche, anzubringen wuſten, obgleich ſolches, wie man ſich leicht vorſtellen kann, nicht ohne viel Zwang geſchehen konnte. Laurentius von Durham beſchrieb in ſeinem Memoriale, die meiſten Geſchichten des alten und des neuen Teſtaments in Hexametern, und Hildebert von Tours, die Geſchichte der Schöpfung. Sigebert von Gemblours überſetzte den Prediger buchſtäblich, allegoriſch und mythologiſch in Verſen; Marbod, das hohe Lied Salomonis; Petrus aus dem Kloſter Caſſino ein Stück der Offenbarung, welches er auf die damaligen Zeiten deutete. Petrus von Riga erwarb ſich gegen das Ende des Jahrhundertes unter den Mönchen durch ſeine Aurora, wie geringhaltig auch ſeine Verſe waren, einen außerordentlichen Ruhm, und ward beſonders in den Schulen für das Muſter eines guten Dichters gehalten.

Er

Er erzählte in dem Gedichte dieſes Namens faſt alle Geſchichten des alten und des neuen Teſtaments, und, wenn ſie gleich durch ſeine leoniniſchen Verſe nicht verſchönert wurden, ſo bereicherte er ſie doch durch beſondere Nachrichten und Fabeln, mit einer Treuherzigkeit, welcher nur eine fromme Einfalt fähig iſt. Adam redete ebräiſch; in dem Traume, worein ihn Gott nach ſeiner Schöpfung in der Gegend von Damaſcus fallen ließ, wurde er ein Prophet, der die Sündflut, den Untergang Sodoms und Gomorra durch Feuer vom Himmel, die Geburt des Meſſias, und die Schickſale ſeiner Kirche prophezeyte und dieſe Weiſſagungen in einem beſondern Buche für die Nachwelt aufzeichnete. Den Propheten Elias und den Erzvater Henoch läßt Petrus nicht in den Himmel, ſondern in das irrdiſche Paradies verſetzt werden. Er weiß, daß das Zeichen, welches Gott an Cain machte, ein beſtändiges Zittern ſeines Hauptes war. Er weiß, wie es mit der Erfindung der Muſik zugegangen iſt. Jubal bemerkte, als er Eiſen ſchmiedete, daß verſchiedene Schläge verſchiedene Töne hervorbrächten, und ſo gerieth er eben ſo wie Pythagoras, auf die Erfindung der Tonkunſt. In Cains Geſchichte weiß er den Namen ſeines Weibes anzugeben, Calmana hieß ſie; auch weiß er aus Lamechs Leben mehr, als Moſes erzählt; Lamech war ein guter Jäger; ein Jüngling mußte ihn auf die Jagd führen; dieſe zeigte ihn den Cain, in der Meinung, daß er ein Stück Wild ſähe, und Cain erſchießt denſelben, und, da er ſeinen Irrthum bemerkt, auch den ihn leitenden Jüngling. Lamech beſorgt, daß ſeine Weiber Cains Tod an ihm rächen möchten, weil er ihnen als ein alter verdrieslicher Mann zuwider war, brauchte, um ſich dafür in Sicherheit zu ſetzen, die Liſt, ſeine Weiber zu überreden, daß, wer ihn tödtete, ſieb-

zig mal härter geſtraft werden ſollte, als Cain geſtraft worden war. So weiß Petrus von Riga auch, daß die Leiter, die Jacob im Traum ſah, gerade zwölf Stufen hatte, weil wir zweymal ſechs Apoſtel haben. Josephs Schönheit ſchildert er ſo genau, als ob er ihn ſelbſt geſehen hätte, und giebt ihn einen roſenfarbnen Mund, glühende Wangen, funkelnde Augen, Lilien im Geſichte, und Zähne wie Elfenbein. Potiphar muß es leiden, daß ihn der chriſtliche Dichter einer ſchändlichen und unnatürlichen Liebe aus keinem andern Grunde beſchuldigt, als weil ſie an den Höfen ſeiner Zeit ſehr gewöhnlich ſeyn ſollte. *) Er weis die Zahl der canoniſchen Bücher des alten und des neuen Teſtaments gerade auf 50 zu bringen; und giebt für den Verfaſſer des Buches der Weisheit den Philo mit ſo viel Zuverſicht an, als wenn daran gar kein Zweifel ſeyn könnte. Den König Salomo macht er zu einem Schwarzkünſtler; die Königinn aus Arabien zu einer Prophetinn, welche dem Salomon vorher ſagte, aus was für einem Stücke Holz das Creuz gemacht werden würde, an welchem einſt Chriſtus gekreuziget werden ſollte, und die Weißagung wurde erfüllt, ungeachtet Salomon es tief in die Erde hatte vergraben laſſen. Welche Ungereimtheiten, und doch war es die Aurora dieſes Dichters, aus welcher die Jugend die bibliſche Geſchichte lernen mußte. Da dieſelbe ſo früh gewöhnt wurde, ſolche Aben-

*) Sulphureo vitio qui dicitur eſſe notatus
Potiphar iſte fuit captus amore Ioſeph.
Nam qui ſcit, quos non laqueo praedetur amoris
Os, in quo certant lilia mixta roſis.
Magnus habebatur antiſtes regis; eoque
Potiphar a vitio non alienus erat.
Nunc etiam tales abſorbet, eoque laborant,
Qui mundi regimen et loca ſumma tenent.

Abentheuerlichkeiten als eine göttliche Geſchichte zu glauben: wie leicht konnten ſie nicht in der Folge an den Glauben noch ſo widerſinniger und thörichter Legenden der Heiligen gewöhnet werden!

Dazu brauchten denn auch die Mönche ihre eingebildeten Poetiſchen Gaben mit einem ganz beſondern Eifer. Dieß war der reichſte Stof, den ſie bearbeiteten; da ſtand ihnen alles Wunderbare zu Dienſte, was der Aberglaube nur ausſinnen kann. Rudolph, Tortarius genannt, beſang die Wunder des heiligen Benedictus in vier Büchern, und die Verſetzung der Reliquien des heiligen Maurus; Marbod das Märtyrerthum der Thebaiſchen Legion und die Geſchichte des heiligen Theophilus, des Büßers; Dietrich von Gent den heiligen Trudo und Gremold; Siegebert von Gemblours die heilige Lucia; Franziſcus von Peruſia die Schutzheiligen von Trani, Nicolaus und Peregrinus; der Pabſt Gelaſius, der Zweyte, den Märtyrertod des heiligen Cäſarius; Eadmer, ein Engeländer, die heiligen Dunſtan, Anſella und Ellpheg; Petrus von Caſſino die heilige Chriſtina; Hildebert von Mans die heilige Agnes; Thomas von Froimont die heilige Margaretha; Medibard die heilige Walpurgis; vieler andrer nicht zu gedenken.

Unter allen dieſen Panegyriſten der Schutzheiligen beyderley Geſchlechts, hat keiner zu den Lobeserhebungen eines einzigen Heiligen mehr erfunden und gedichtet, als Metell von Tegernſee, deſſen Gedichte unter dem Namen Quirinatia, Caniſius und Basnage ihren Sammlungen einverleibt haben. Man weis aus dem Euſebius die alte Sage der Chriſten, daß der Kaiſer Philipp, der Araber, zuerſt mit ſeiner Gemahlinn die chriſtliche Religion angenommen habe. Die Legende

der folgenden Zeiten giebt ihm einen Sohn, Quirinus, der auch zur chriſtlichen Religion übergetreten, auf Befehl des Kaiſers Galerius aber, weil er die römiſchen Götter nicht anbeten wollen, mit dem Halſe an den Flügel einer Windmühle befeſtiget, auf eine grauſame Weiſe hingerichtet und in den Fluß geſtürzt worden ſeyn ſoll, woran ſie erbauet war. Die Chriſten ſollen ſeinen Leichnam gefunden, begraben, und die Ueberbleibſel deſſelben nach Lorich in Oeſterreich gebracht, dieſe aber in der Folge viele große Wunder daſelbſt gethan haben. Dieſe Fabel bearbeitete Metell ſo, daß er ſie theils in ſechszig Oden von verſchiedenen Versarten, worinnen er Horazens Lieder und Hymnen auf ganz andre Gegenſtände, und zuweilen nicht ganz unglücklich parodirt, theils in zehn Eklogen, worinnen Virgil ſein Muſter ſeyn ſoll, zu verewigen ſuchet. Ich übergehe die Oden auf Philipps Bekehrung zum Chriſtenthum, auf den berühmten Wohlſtand der Stadt Rom zu ſeiner Zeit, auf die Geſchenke und Schauſpiele, welche er den Römern gab, auf die Befreyung der Kirche von den vorhergehenden Verfolgungen, auf die tyranniſche Regierung des Decius, auf den ſiebenjährigen Quirinus und die geheime Bedeutung der ſiebenten Zahl, auf die Verfolgung der Chriſten unter dem Claudius, auf Quirins Gefangenſchaft, auf ſeinen Märtyrer Tod, auf die Verſetzung ſeiner Reliquien nach Bayern, und die Quelle, die unter den Wagen entſprang, auf welchem ſie dahin geführt wurden. Ich begnüge mich blos zu bemerken, daß die Wunder faſt nicht zu zählen ſind, die er ſeine Gebeine thun läßt. Biſchöfe und Aebte, welche ſie nicht ehrerbietig genug anrührten, und deswegen mit Blindheit geſchlagen wurden, werden nach bezeigter Reue und auf demüthiges Bitten gleich wieder ſehend. Gelähmte, die ihn um Hülfe anrufen, erhalten gleich

den

den Gebrauch ihrer Hände und Füße wieder. Einem Weibe, dem ein Stein aus der Zunge herausgewachſen ſeyn ſollte, fällt derſelbe den Augenblick ab, da ſie ihn anruft. Pferde, die man wider die ihm ſchuldige Ehrerbietung an die Thüre ſeiner Kirche angebunden hat, läßt der Schutzheilige raſend werden, bis ſie ſterben. Diebe, welche die Kirche beſtehlen, bleiben wie angefeſſelt und können nicht eher die Flucht nehmen, bis ſie den Raub herausgeben. Wie der Heilige aus einigen Beſeſſenen die Teufel austreibt, ſo läßt er ſie zur Strafe in andre fahren. Eine ganze Stadt brennt ab; eine arme Witwe aber ruft ihn an, und ihr Haus allein bleibt von den Flammen unverſehrt. Wer ſich in einer Quelle mit gehöriger Demüthigung vor ihm wäſcht, wird von den unheilbarſten Krankheiten befreyet. Einer ſtiehlt ſeinem Nachbar einen Ochſen, und da er mit ihm zugleich in die Kirche des Quirins kommt, noch dazu ſeinen Geldbeutel. Aber der Schutzheilige ſtraft ihn auf der Stelle dafür. Alle Leute gehen aus der Kirche; der Schuldige allein aber kann nicht herauskommen, wie gerne er auch wollte. Der Sakriſtan ſieht einen Mann in der Kirche herum gehen, geht zu ihm, fragt ihn, was er hier mache, und befiehlt ihm, weg zu gehen, weil die Kirche verſchloſſen werden müſſe. Da zwingt nun den armen Sünder die Noth, ſeinen doppelten Diebſtahl zu geſtehen, und er kömmt endlich frey, nachdem er ſeinen Raub herausgegeben hat. Ein allzu neugieriger Zweifler will wiſſen, wer der heilige Quirin ſey, verliert den Augenblick die Sprache, und ſo geht es auch noch zween andern. Einer bauet ein Haus auf Quirins Kirchhofe; ein Jahr darauf brennt es ab, er bauet es zwey, drey, viermal wieder auf, und es brennt immer wieder ab. Dieß ſind die großen und erhabenen Themata ſeiner Oden, worinnen Metell Horazens lyriſche

Schreibart, mit welchem Glücke, kann man ſich leicht vorſtellen, nachzubilden ſucht. Seine Eklogen, welche Parodien der Virgilianiſchen ſeyn ſollen, betreffen größtentheils Wunder, wodurch ſich der Heilige beſonders Landleuten furchtbar, oder ihres Zutrauens und ihrer Verehrung würdig gemacht haben ſoll. Die Hirten, welche unter lauter virgilianiſchen Namen redend eingeführt werden, reden von nichts mit einander als von Ochſen und Kühen, an denen Quirin ſeine Wunderkraft verherrlichet hat, wodurch er denn unter den Landleuten in ein großes Anſehn kommen mußte. Einer hat ihm ein ſchönes Kalb gelobt, hält ſein Wort nicht, und darüber verliert er in einer Nacht ſeine ganze Heerde. Ein anderer hatte daſſelbige gethan, hielt aber das gelobte Kalb zwey Jahre zurück, und zur Strafe wurde es an dem Gedachtnißtage des Schutzheiligen von den Wölfen zerriſſen. Eine ſchöne ihm gewidmete Kuh, die man ihrer Schönheit wegen ihm lange vorenthalten hatte, bekömmt ein eben ſo ſchönes Kalb, und läuft, nachdem es groß geworden iſt, ohne den Weg zu wiſſen, und ohne ſich von ſeinem Beſitzer fangen zu laſſen, nach der Kirche des Schutzheiligen, wo der Herr der Kuh ſich ſeines Gelübdes erinnert, und es nunmehr erfüllt. Ein anderer Landmann hatte dem Heiligen auch eine Kuh gelobt, und will auch ſein Gelübde halten. Allein weil der Weg dahin ſehr weit iſt, ſo denkt er unterweges bey ſich ſelbſt, es würde auf eins hinaus laufen, wenn er ſie zum heiligen Georgius brächte; in der Meynung, daß die Heiligen im Himmel ſich ſchon mit einander darüber vertragen würden. Wie er mit ſeiner Kuh zur Brücke kömmt, die zum Kloſter des heiligen Georgius führet, ſo will ſie nicht weiter. Man will ſie mit Stricken fortziehen; man braucht die Peitſche; aber alle Mühe, ſie weiter zu bringen, iſt vergebens. Man läßt

läßt den Abt zum heiligen Georg kommen. Dieſer beſprengt ſie mit Weihwaſſer, und auch das hilft nichts. Nun bekennt der Bauer ſein voriges Gelübde, und der weiſe Abt giebt darauf den Rath, daß man ihr ihren Willen laſſen ſolle. Sogleich ſtürzt ſie ſich, ohne ſich Schaden zu thun, einen hohen Berg herunter, und läuft durch Thäler und über Berge ſo lange, bis ſie auf die Wieſen des heiligen Quirinus kömmt; denn, wie man Gott was Gottes, und dem Kaiſer was des Kaiſers iſt, geben ſoll, ſo muß auch jeder Heilige, welches die Lehre aus der ganzen Erzählung iſt, bekommen, was ihm gelobt iſt. Alle übrigen Eklogen erzählen ähnliche Mährchen, und dienen zum Beweiſe, was die Mönche in den damaligen Zeiten dem gemeinen einfältigen Manne vorerzählten, um ihn in der abergläubiſchen Verehrung erdichteter Heiligen zu erhalten, um ihre Klöſter, wo nicht mit Geld, doch mit dem, was Geldes werth war, zu bereichern.

So mußte ſich die Dichtkunſt zur Unterhaltung und Ausbreitung des lächerlichſten Aberglaubens mißbrauchen laſſen! In dieſer Abſicht wurden ſo viele Hymnen und Geſänge beſonders auf die Jungfrau Maria verfertigt. Bernhard von Clairvaux verfaßte allein achtzehn Lieder auf dieſelbe, die voll enthuſiaſtiſcher Empfindeleyen und Tändeleyen ſind; derer nicht zu gedenken, die Pandolf, Petrus Commeſtor, Thomas Becket, ein Erzbiſchof von Canterbury, und Eberhard von Bethune zu ihrem Lobe ſchrieben. Nur wenige Gedichte waren von einem dogmatiſchen oder moraliſchen Inhalt. So beſang Franco von Affighem die Herrlichkeit der künftigen Welt. Aegidius von Delft, der Fortſetzer der Aurora, kleidete die Gründe ſowohl wider die Ewigkeit der Höllenſtrafe als für dieſelbe in Verſe ein; Hildebert

von Mans beſchrieb in Verſen den Streit des Fleiſches und des Geiſtes mit einander, und Petrus Morlac machte ſich durch ein Gedicht über die Verachtung der Welt bekannt, das aber vornehmlich zur Empfehlung des Mönchlebens beſtimmt war. Heinrich von Septimello ſchrieb in einer ſehr langen Elegie, die er in vier Bücher abtheilte, über die Widerwärtigkeiten des Lebens und über die Troſtgründe, welche die Philoſophie darbietet. Dieſe Elegie iſt vielleicht eins von den beſten Gedichten dieſes Jahrhundertes, und hat viele glückliche und angenehme Verſe; allein der Inhalt hat mit der Religion nichts gemein, und iſt ganz philoſophiſch, obgleich die Philoſophie, die darinnen redend eingeführt wird, ſich eben nicht weit über den gemeinen alltäglichen Menſchenverſtand erhebt. Die übrigen merkwürdigern Dichter dieſer Zeit, Gottfried Wincheſter, Bernhard, ein Mönch von Cluni, Gvalo, ein Britte und Nigellus Wireker, den ſein Spiegel der Narren unvergeßlich machte, ſchrieben Satyren, theils wider die römiſchen Päbſte und ihre Cleriſey, theils wider die Faulheit, den Geiz und die unzüchtigen Ausſchweifungen der Mönche. Haben dieſe Gedichte auch weiter keinen Nutzen, als daß ſie den Geſchichtſchreiber ein deutliches und kenntliches Bild von den verderbten Sitten des geiſtlichen Standes in dieſem Jahrhunderte, und den darinnen herrſchenden Unordnungen ausbilden helfen, ſo verdienen ihre Namen ſchon darum in einigem Andenken erhalten zu werden.

Von der Beſchaffenheit der Poeſie kann man leicht auf den Zuſtand der Beredtſamkeit in dieſem Jahrhunderte ſchließen. Wo die freyen Künſte gelehrt wurden, ſollte auch die Rhetorik vorgetragen werden. In Frankreich wurden Bernhard von Chartres, Peter Abälard, Wilhelm von Conches, Richart Leveſque, Johann von

Salisbury, Adam von der kleinen Brücke, Minervius, ein Schüler von Abälarden und Gerhard Silveſtris durch die Unterweiſungen berühmt, worinnen ſie die Lehren der Wohlredenheit vortrugen. Guibert, der Abt von Nogent, Alanus von Lisle, und Gottfried von Vineſauf ſchrieben theils über die Kunſt, zu predigen, theils über die Beredtſamkeit. Allein große Redner wurden dadurch nicht gebildet. Der Geſchmack entfernte ſich von der Natur hier eben ſo weit als in der Dichtkunſt; und der größte Fehler war, daß man die Muſter der Alten nicht ſtudirte. Indeß fehlte es doch der Canzel nicht an Rednern, die zu ihrer Zeit Aufſehn machten, beſonders da verſchiedene Orden in der Abſicht geſtiftet wurden, die Wahrheiten der Religion und beſonders Buße zu predigen. Die meiſten hatten zwar nicht die Beredtſamkeit der Sprache, und den geiſtlichen Reden, die auf unſre Zeiten gekommen ſind, ſieht man es bey dem erſten Anblicke an, daß ſie mit den Regeln der Erfindung und der Anordnung einer Rede ganz unbekannt waren. Indeß hatten doch einige das Hinreißende, das man die Beredtſamkeit des Herzens nennt. Dieſe entſpringt aus den Leidenſchaften, und die Leidenſchaften haben ihr Spiel in allen Jahrhunderten, vornehmlich aber dann, wenn der Aberglaube, mit aller ſeiner Kraft wirkt, und Enthuſiasmus iſt. Dieſe Art der Beredtſamkeit war es, welche ganze Nationen zu den Kreuzzügen begeiſterte und entflammte. Rudolph, ſeiner Beredtſamkeit wegen der Feurige genannt, predigte noch in dieſem Jahrhunderte mit einem unglaublichen Beyfalle. Bernhard von Clairvaux redete niemals, ohne ſeine Zuhörer in die äußerſte Bewegung des Gemüths zu ſetzen, und alle ihre Leidenſchaften nach ſeinen Abſichten aufzuwiegeln oder einzuſchläfern, erhaben und mannichfaltig in ſeinen Empfindungen; witzig und

ſchimmernd, heftig und ungeſtüm; aber auch ſanft und honigſüß in ſeinem Ausdrucke, wie es ihm gefiel. Eben dadurch wurde er das Orakel ſeiner Zeit, und furchtbar, wenn er wollte, konnte den Päbſten ſchmeicheln und auch die bitterſten Wahrheiten ſagen. Wen er zu einen Ketzer erklärt haben wollte, der ward es; denn wenn er die Verſammlungen der Biſchöfe, die darüber richten ſollten, auch nicht überzeugen konnte, ſo überzeugte er ſie doch gewiß durch den brauſenden Strom ſeiner Worte. Man hat noch verſchiedene Sammlungen geiſtlicher Reden aus dieſem Jahrhunderte von verſchiedenen Verfaſſern, von Abälarden, von Hildeberten, von Petrus dem Ehrwürdigen, von Mauritius, dem Biſchofe zu Paris, von Gottfried Babion, einem Scholaſticus von Angers, von Petrus, einem Archidiaconus von Bath, und einem Helinand von Froimont. Haben ihre Reden gleich nicht die Stärke und das Feuer derer, wodurch Bernhard ſo berühmt wurde, ſo ſind ſie doch Beweis genug, daß es nicht an Gelehrten fehlte, welche gerne Redner geweſen wären; dir Gewohnheit, Leichenreden zu halten, erhielt ſich, und wurde allgemeiner. Auch in dieſer Art der Beredtſamkeit wurde der Abt Bernhard ein Muſter für andre. Sahen die Redner oder die Prediger ſich von dem Einfluſſe der Beredtſamkeit verlaſſen, ſo nahmen ſie ihre Zuflucht zur Beleſenheit; denn man fieng an, in den Predigten den Horaz, den Virgil, den Lucan, den Juvenal, den Terenz, den Cicero, oder den Seneca eben ſo oft als die heilige Schrift anzuführen, und mit Stellen aus derſelben auszuſchmücken; beſonders wenn der Inhalt der Predigten moraliſch war; eine Gewohnheit, die vielleicht eine Urſache mit war, daß die beſſern Schriftſteller des heydniſchen Alterthums nicht in eine gänzliche Vergeſſenheit geriethen.

An

An Geſchichtſchreibern fehlte es dieſem Jahrhunderte auch nicht. Aber wenn man ſich einen Begriff von dem Charakter der Hiſtorien machen will, die ſie ſchrieben, ſo darf man ſich nur erinnern, daß die allermeiſten davon Mönche waren, und in einem Jahrhunderte, wo die Geſchichtſchreiber der alten Griechen und Römer nicht einmal in den Schulen geleſen wurden. Viele ſchränkten ſich auf Lebensbeſchreibungen, entweder vermeinter Heiligen oder angeſehener Biſchöfe, oder auch ſolcher Könige ein, die ſich beſonders um die Kirche oder um die Mönchsorden verdient gemacht hatten, und ſelten ſind die Nachrichten dieſer Art zuverläſſig und glaubwürdig; vornehmlich aber nicht, wenn ſie das Leben eines Heiligen oder Biſchofes beſchreiben. Denn wo könnte ein Heiliger leben, ohne auſſerordentliche Wunder zu thun, oder ſich durch eben ſo auſſerordentliche Merkmale ſeiner Frömmigkeit, ſeiner Keuſchheit und Enthaltſamkeit, ſeiner Freygebigkeit, und ſeines Eifers zu verherrlichen? Einige beſchrieben die Geſchichte der Klöſter, ihrer Stiftung und ihrer Beſitzungen. Dieſe können vorzüglich dem Orden wichtig ſeyn, zu dem ſie gehören, verdienen aber doch oft ſelbſt die Aufmerkſamkeit derjenigen, welche ſich mit der Hiſtorie der mitlern Zeiten und einer genauen Kenntniß derſelben beſchäftigen, weil dieſe Scribenten mit der Hiſtorie ihrer Klöſter nicht ſelten auch die Begebenheiten ihrer Zeiten zugleich erzählen. Eben dieſe Schriftſteller ſind auch für die Geſchichte der Kirche und der Religion, beſonders aber für die Geſchichte des chriſtlichen Aberglauben, wie verdrießlich ſie auch zu ſeyn ſcheinen mögen, von beträchtlicher Wichtigkeit. Auch gab es einige, welche ſich auf die Geſchichte der Kirche und ihrer Begebenheiten einließen. Ardericus Vitalis ſchrieb ein weitläuftiges Werk darüber, das ſeine Verdienſte hat, ob

man

man gleich des Wunſches ſich nicht enthalten kann, daß er mehr Beurtheilung, Wahl und Genauigkeit in ſeiner Gewalt gehabt hätte. Sigebert von Gemblours verfaßte ein Verzeichniß von Kirchenſcribenten, woraus man die Geſchichte der Gelehrſamkeit im vorhergehenden Jahrhunderte kennen lernt. Honorius von Autun machte aus den ähnlichen Werken eines Hieronymus, eines Genadius, und Iſidorus von Sevilien einen Auszug, den er mit verſchiedenen Merkwürdigkeiten bereicherte, ſeines Verzeichniſſes der Ketzereyen und ſeiner Chronologiſchen Liſte der Päbſte, vom Apoſtel Petrus an bis auf die Zeiten Innocentius des zweyten nicht zu gedenken. Rainer, ein Mönch von Lüttich ſchrieb eine Geſchichte der berühmten Männer ſeines Kloſters, welche alle Kirchenſcribenten waren. Die ſcholaſtiſche Geſchichte des Petrus Commeſtor, welche eigentlich eine Hiſtorie der Bibel vom Anfang der Welt bis auf die Gefangenſchaft Pauli zu Rom iſt und zugleich die verſchiedenen Meinungen der Theologen und Philoſophen ſeiner Zeit enthält, iſt zu bekannt, als daß ich mich dabey zu verweilen nöthig hätte. Unter die merkwürdigſten Begebenheiten dieſes Jahrhundertes gehören unſtreitig die Kreutzzüge der Chriſten nach dem gelobten Lande. Man zählet neun bis zehn Geſchichtſchreiber derſelben aus dieſen Zeiten, unter denen die Geſchichte Wilhelms von Tyrus nach dem Geſchmacke und Zeugniſſe aller Kenner die vorzüglichſte iſt und vor allen andern geleſen zu werden verdient. Jedes Reich und Land hatte ſeine Annaliſten, Hugo von Sancta Maria, machte ſich durch ſeine Chronik und durch die Geſchichte der neuern franzöſiſchen Könige berühmt, und Gottfried, der Prior von Vigeois, durch ſeine Chronik der Geſchichte von Frankreich. Eben ſo merkwürdig wurden für Engeland Johann Pyke, Gottfried

von Montmouth, Florentius, Bravo, Simion von Durham, Heinrich von Huntington, Aelrede, Gottfried, Arthor, Wilhelm von Neutpringe, Silveſter, Girrald, und vor allen andern Wilhelm von Malmesbury. Hugo Fucout, welcher für den Tacitus ſeiner Zeiten gehalten wurde, ſchrieb die Geſchichte von Sicilien; Helmold ſeine ſchätzbare Chronik der Slaven von Kaiſer Carls des Großen Zeiten an bis auf Friedrich den Erſten; Saxo, der Grammatiker genannt, ſeine vortrefliche Geſchichte von Dännemark, der Mönch Dietrich ſeine kurze Geſchichte der merkwürdigſten kirchlichen Begebenheiten in Norwegen. Einige wenige wagten ſich auch an die allgemeine Geſchichte. Gottfried, ein Prieſter zu Viterbo in ſeiner Jugend zu Bamberg unterrichtet und erzogen, ſchrieb eine allgemeine Chronik unter dem Namen des Pantheons; Jacob von Vitriaco die Geſchichte des Orientes und des Occidentes vom Mahomet bis auf die Einnahme der Stadt Damiate von den Chriſten, bis auf die Zeiten des Pabſtes Urbanus des dritten; und Otto von Freyſingen, außer ſeiner Lebensbeſchreibung, welche ſein Secretair, Radevicus, ein Chorherr zu Freyſingen fortſetzte, eine allgemeine Geſchichte der Welt bis auf ſeine Zeit in acht Büchern. Dieſer große Mann, der Sohn eines Markgraf von Oeſterreich, Leopolds des Heiligen, und ein Gelehrter, der ganz vorzügliche und ungewöhnliche Gaben des Geiſtes beſaß, und, nachdem er zu Paris in allen Wiſſenſchaften unterwieſen worden war und ſich vorzügliche Kenntniſſe der lateiniſchen und griechiſchen Sprache, und mehr als gemeine Einſichten in die Philoſophie erworben hatte, Biſchof in Freyſingen wurde, war zum Geſchichtſchreiber gebohren. Geſchmack, Urtheil, Wahl, Ordnung, Genauigkeit und Critik zeichnen ſeine Geſchichtbeſchreibungen auf eine ruhmvolle Wei-

ſe

ſe vor allen übrigen Geſchichtſchreibern ſeiner Zeit ſo ſehr aus, daß er ſelbſt den beſſern neuern Geſchichtſchreibern an die Seite geſetzt werden kann. Er war ſo frey vom Aberglauben, als nur einer zu ſeiner Zeit ſeyn konnte, ohne zum Freygeiſte auszuarten und oft mit den herrſchenden Irrthümern in der Religion unzufrieden, ohne die Religion ſelbſt zu verwerfen. Doch war er da noch zu leichtgläubig, als er in erleuchtetern Zeiten geweſen ſeyn würde. Wo er aber die Religion nicht zu beleidigen fürchtete, da hütete er ſich ſehr, von Fabeln hintergangen zu werden, wie ſehr ſie auch dem Nationalſtolze der Deutſchen und Franzoſen ſchmeicheln mochten. In der Geographie blieb man zu ſeiner Zeit noch ſo äuſſerſt unwiſſend, als man in den vorigen Jahrhunderten geweſen war. Gemeiniglich theilte man die Welt bloß in Europa und Aſien ein, weil man von Africa nur die Seeküſten kannte und daher dieſen großen Welttheil noch zu Europa rechnete, wiewohl man gegen das Ende dieſes Jahrhundertes über den Ocean noch einen vierten Welttheil zu vermuthen anfieng. Doch Otto von Freyſingen hatte auch in dieſer Wiſſenſchaft ſich genauere Kenntniſſe erworben, als man bey ſeinen Zeitgenoſſen findet. Die Länder, die er in ſeiner Geſchichte zu beſchreiben Gelegenheit hat, Deutſchland, Frankreich, Italien und Ungarn werden mit großer Genauigkeit und Beſtimmung von ihm beſchrieben. Auch war er ſelbſt der alten Geographie nicht unkundig; bloß ein Theil von Indien ausgenommen, wohin Alexander der Große mit ſeinen Eroberungen gedrungen iſt. Ueberdieß ſuchte er in der Chronologie genauer zu ſeyn, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, welche dieſe für die Gewißheit der Geſchichte, ſo unentbehrliche Wiſſenſchaft ganz vernachläßigten, Fehler in der Zeitrechnung weder vermieden noch verbeſſerten und ſogar auch auf

den Grabſchriften wohl den Tag und Monat, wenn einer geſtorben war, aber nicht das Jahr zu bemerken pflegten.

In dieſem Zuſtande befanden ſich damals die freyen Künſte und Wiſſenſchaften, die vorher zum Trivium gerechnet wurden; die Dialektik gehört auch dazu. Sie machte einen Theil der Philoſophie aus, zu welcher man noch die Moral und die Naturkunde nebſt der Phyſik rechnete, unter welcher man die Arzeneywiſſenſchaft verſtand. Die Hochachtung welche man für die Dialektik hatte, durch die man, ohne eine weitläuftige Gelehrſamkeit zu beſitzen, bloß durch vielverſprechende Terminologien und dunkle Reihen ſpitzfindiger Schlüſſe, leicht in den Ruhm eines tiefſinnigen Philoſophen kommen konnte, gieng bis zur Ausſchweifung und dennoch that man in der wahren Vernunftlehre, keine merkwürdigen Fortſchritte. Dieſe macht ordentliche Denker, löſet die Verwirrungen in den Begriffen, und führt vom Zweifel zur Gewißheit; die damalige Dialektik hingegen machte Sophiſten; verdunkelte, was hell, erſchwerte, was leicht war, und gebahr eine unzählbare Menge ſeltſamer, unnützer und oft lächerlicher Fragen, deren Beantwortungen eben ſo ungereimt und lächerlich ausfielen. Sie war geſchickter, die Wahrheiten der Religion zweifelhaft zu machen, als ſie zu befeſtigen, und der Schaden, den ſie durch ihre Verbindung mit der Theologie darinnen angerichtet hat, iſt unbeſchreiblich. Was konnte dem Chriſtenthume mehr zur Schande gereichen, als daß man in den Schulen der Theologen die Fragen, ob der verherrlichte Leib Chriſti im Stande ſeiner Herrlichkeit ſitze oder ſtehe; ob er in dem Abendmahle nackend oder gekleidet gegenwärtig ſey; ob die Kleider, worinnen ſich Jeſus ſeinen

Jüngern

Jüngern nach ſeiner Auferſtehung zeigte, wirkliche oder nur ſcheinbare Kleider geweſen wären, aufwarf; daß man das eine oder das andre mit Ernſt und Feyerlichkeit behauptete oder widerlegte und dadurch ſeine Stärke in der Dialektik und in der Philoſophie zu beweiſen ſuchte? So viel man auch über die Univerſalia ſtritte, ob ſie wirkliche Dinge, oder bloße Begriffe, oder gar nichts weiter als bloße Namen und Benennungen wären, ſo blieb doch die Metaphyſik in dieſem Jahrhunderte ein ganz unangebautes Feld, oder man ſäete nur Dornen und Diſteln darein. Man ward mit der Lehre von den Eigenſchaften, welche alle einzelne Dinge mit einander gemein haben, nicht bekannter, als man in den vorhergehenden Jahrhunderten geweſen war. Indeß gab es doch viele, welche für große Philoſophen gehalten wurden, unter denen ich nur Wilhelm von Champeaux, Alberich von Rheims, Gilberten von Porree, Dietrichen aus Bretagne, Roberten von Melun, Wilhelmen von Soiſſons, Gerharden und Abälarden nennen will. Ich verweile mich aber bey der Geſchichte der Philoſophie und ihrer Schickſale in dieſem und dem folgenden Jahrhunderte nicht länger, weil ich bereits in einigen Betrachtungen ausführlich davon gehandelt habe. Das einzige will ich nur bemerken, daß die ausſchweifende Liebe zur Dialektik den Verfall faſt aller Wiſſenſchaften des Quadriviums nach ſich zog. Honorius von Autun, oder vielmehr von Augſt bey Baſel war, wie ſeine Abbildung der Welt, und Philoſophie derſelben beweiſt, derjenige, der die meiſten Kenntniſſe, die zum Quadrivium gerechnet wurden, beſaß, und man kann dieſelben faſt als den Maasſtab annehmen, nach welchem die Einſichten der übrigen Gelehrten darinnen geſchätzt werden müſſen. Faſt niemand legte ſich auf die Geometrie, ob man gleich eine lateiniſche

niſche Ueberſetzung der euclidiſchen Elemente hat, welche vermuthen läßt, daß ſie nicht ganz vergeſſen war. Die Arithmetik hatte nicht mehr Glück; niemand hielt ordentliche Vorleſungen darüber, und niemand beſchäftigte ſich damit, diejenigen ausgenommen, welche die jährlichen Feſte der Kirche zu berechnen hatten. Der Aſtronomie wurde nicht mehr Ehre erwieſen, und ob es gleich nicht an Beobachtern des Himmels und auſſerordentlichen Erſcheinungen an demſelben fehlte, ſo bekümmerte man ſich doch nicht ſowohl darum, in der Abſicht den Weltbau genauer kennen zu lernen, als vielmehr um aus auſſerordentlichen Erſcheinungen am Himmel das Zukünftige vorher zu ſagen. Der Geſchmack an der Aſtrologie war es, der die Almanache erfand. Gegen das Ende des Jahrhundertes hatte ein Aſtrolog, Jacob von Toledo, den Einfall, im fünf und achtzigſten Jahr deſſelben, der Welt durch Circularbriefe anzukündigen, daß im Monate September des folgenden Jahres ſich alle Planeten im Zeichen der Wage vereinigen; daß ſich von Abend her gewaltige Winde erheben, und alles zerſtören; der allgemeinen Zerſtörung aber bloß diejenigen entrinnen würden, welche ihre Zuflucht in Hölen und unterirrdiſche Klüfte nehmen würden. Das Schrecken, welches er dadurch überall verbreitete, war unglaublich, auch andre Aſtronomen wurden davon ergriffen. Allein obgleich die Vereinigung der Planeten nicht erfolgte, ſo wurden doch ſelbſt die Gelehrten nicht von der Seuche, an die Aſtrologie zu glauben, geheilt. Die Aſtrologen vermehrten ſich in dem folgenden Jahrhunderte, und man kann beynahe immer ohne zu irren an einen Zeichendeuter denken, ſo oft man einen Aſtronomen in demſelben nennen hört.

Die einzige Wiſſenſchaft, welche in dieſem Jahrhunderte wieder aufzuleben anfieng und zwar, obwohl

nicht gleich, aber doch in der Folge zum großen Vortheile der Nationen und ſelbſt der Religion, weil dadurch wichtige Unterſuchungen auch über die Moral veranlaßt wurden, war die bürgerliche Rechtsgelehrſamkeit. Man lehrte ſie freylich nach dem Zeugniſſe des Petrus Cellenſis in den Kloſterſchulen und man kannte in Frankreich das juſtinianiſche Geſetzbuch, die Geſetze deſſelben, die Novellen, und die Pandekten. Die Mönche wurden auch ſogar Advocaten in den Gerichten. Dieſes gieng ſo weit, weil die Führung von Rechtsſachen ſehr einträglich war, und die Begierde nach Gewinnſt ſehr viele Mönche antrieb, ſich mehr mit den Rechten, als mit ihrem Breviar und mit den Regeln ihrer Orden bekannt zu machen, daß die Kirchenverſammlung zu Rheims unter dem Vorſitze des Pabſtes, Innozentius des zweyten, ſich bewogen fand, ihnen das Studium der Rechte zu verbieten. Sie erklärte die Geſchäfte der Advocaten für Geſchäfte, welche mit der Heiligkeit ihres Standes nicht beſtehen könnten. Dieſe Verbote wurden auf zwey andern Kirchenverſammlungen wiederholt und geſchärft. Allein der Geitz achtet keine Verbote; immer fanden ſich Mönche, welche ſich mit der Advocatur abgaben und es fehlte auch nicht an bittern Klagen, daß die damaligen Rechtsgelehrten mehr Rabuliſten, als Vertheidiger des Rechts und der Unſchuld wären. Dieſes gereichte alles beſonders den bürgerlichen Rechten in Frankreich zum großen Nachtheile und die Ehre derſelben, ihr Anſehn wieder herzuſtellen, blieb einem Deutſchen, Werner, oder Irnerius, wie ihn die Italiäner nannten, vorbehalten. Dieſer lehrte erſt die freyen Künſte zu Ravenna und Bononien und von der Gräſinn Mathildis ermuntert fieng er auch an, für ſich das römiſche Recht mit einem ſolchen Beyfalle zu lehren, daß er wegen ſeiner großen

Einſich-

Einſichten in die juſtinianiſchen Geſetze den Namen einer Leuchte des Rechts erhielt, und Bononien durch ſeine öffentlichen Vorleſungen darüber überall in Europa berühmt wurde. Einer ſeiner vornehmſten Schüler war Placentinus, aus Frankreich von Montpellier, welcher ungefähr nach der Mitte dieſes Jahrhundertes das römiſche Recht öffentlich in ſeiner Vaterſtadt, als eine Wiſſenſchaft lehrte, und ſeinen Namen gleich ſeinem Lehrer, durch verſchiedene gelehrte Werke darüber verewigte. Eben ſo groß war der Beyfall, den Johann Basjan und noch größer derjenige, den ſein Schüler Azo durch ſeine große Kenntniß der Rechte erhielt; der ihn aber auch den Neid der andern Rechtslehrer zuzog und ihn nöthigte, Bononien zu verlaſſen und nach Montpellier zu gehen, wiewohl er auch daſelbſt keinen gewiſſen und beſtändigen Aufenthalt fand. Franciscus Accurſius, von Florenz gebürtig, übertraf noch ſeine Vorgänger, und verewigte ſeinen Ruhm durch die Sammlung der Gloſſen über die römiſchen Rechtsbücher, welches Werk er in wenig Jahren mit ſo großer Geſchicklichkeit vollendete, daß diejenigen, denen ſeine barbariſche Sprache und ſeine große Unwiſſenheit in der Geſchichte oft lächerlich wurde, ſich doch nicht enthalten konnten, die Richtigkeit und Gründlichkeit ſeiner practiſchen Entſcheidungen zu bewundern. Es würde freylich ein Glück für die Völker geweſen ſeyn, wenn die Regenten einer jeden Nation erleuchtet genug geweſen wären, um derſelben ſolche Geſetze zu geben, welche ihren beſondern Verfaſſungen und allen dem gemäß geweſen wären, was ein Volk von dem andern unterſcheidet; denn es kann freylich nicht geläugnet werden, daß die römiſchen Rechte weder auf alle Zeiten und Völker noch auf alle unter ihnen entſtehenden Streitigkeiten und Rechtsfälle leicht und glücklich genug angewendet wer-

den können. Allein es war doch immer ein großes Glück, daß die Welt dadurch der Tyranney des canoniſchen Rechtes nach und nach entriſſen und die herrſchende Cleriſey eben dadurch gehindert wurde, alle Sachen und Rechtshändel vor ihren Richterſtuhl zu ziehen. Auch die Geſchichte der folgenden Jahrhunderte zeigt, daß die weltlichen Beherrſcher in den Lehrern der römiſchen Rechte die unerſchrockenſten Vertheidiger ihrer rechtmäßigen Gewalt über ihre Unterthanen wider die ehrgeizigen Anmaßungen der römiſchen Päbſte fanden. Dieſe ſahen die Abſicht nicht ſo bald ein, als ſie, nachdem das bürgerliche Recht unter die Wiſſenſchaften aufgenommen worden war, die in den höhern Schulen getrieben wurden, auch dem canoniſchen Rechte mehr Würde und Anſehn zu geben ſuchten, und dafür ſorgten, daß es ebenfalls öffentlich, als eine beſondere Wiſſenſchaft gelehret würde. Man hatte zwar aus dem vorigen Jahrhunderte verſchiedene Sammlungen der Kirchengeſetze. Allein es ſchickte ſich keine zum Lehrbuche; es ſey nun, daß der Mangel an Ordnung oder der Ueberfluß der Materien daran Schuld war. Dadurch wurde Gratian, ein Toſcaner, aus der Stadt Chiuſi, ein Benedictiner zu Bononien, bewogen gleich dem Burchard von Worms und dem Yvo von Chartres eine neue Sammlung der Kirchengeſetze zu verſertigen, die er die Vereinigung der einander dem Schein nach widerſtreitenden Kirchenverordnungen nannte, ſonſt aber auch bloß Gratians Decret genannt zu werden pflegte. Es enthält die Verordnungen der ältern und neuern Kirchenverſammlungen, die Decretalen der Päbſte, ſelbſt die erdichteten des Iſidorus, verſchiedene Auszüge aus den Vätern, dem Ambroſius, dem Hieronymus, dem Auguſtinus, dem Iſidorus von Sevilien, dem Beda und andern; die Schriften, woraus ſie genommen ſind, mochten ächt

oder

unächt ſeyn. Gratian hat auch Geſetze aus den Pandecten, aus dem Geſetzbuche des Kaiſers Juſtinians, und aus den Capitularen der Fränkiſchen Könige, eingerückt. Die ganze Sammlung hat nach der Materie drey Theile; der erſte handelt vornehmlich von den Kirchenperſonen und beſteht aus 101 Abſchnitten, von denen jeder verſchiedene Verordnungen hat. Der zweyte Theil enthält 36 beſondere Fälle; jeder Fall verſchiedene Fragen und jede Frage wieder verſchiedene Verordnungen; gleich nach dem drey und dreyßigſten Falle rückt er ſieben Fragen, von denen jede wieder verſchiedene Canones enthält, beyläufig ein. Dieſer Theil handelt beſonders von den kirchlichen Gerichten, zu denen gewiſſermaßen die Verwaltung der Kirchenzucht gehört. Der dritte Theil, welcher von der Weihe handelt, hat fünf Abſchnitte, zu denen wieder verſchiedene Verordnungen gehören. Was das Weſentlichſte dieſes kirchlichen Codex betrifft, ſo handelt Gratian darinnen erſt überhaupt, aber ohne Ordnung und Genauigkeit von dem Rechte und deſſen Eintheilungen, von den verſchiedenen Orden und Dienern der Kirche, vom Pabſte an bis zu den niedrigſten kirchlichen Perſonen; von den Vorzügen der Kirche zu Rom; von den übrigen Patriarchaten; von der Prüfung und Weihe der Cleriſey; von den Eigenſchaften derſelben; von den Fehlern die ſie nicht an ſich haben ſollen; von den kirchlichen Bußen der Cleriſey; von den Verbrechen, welche die Beförderung in den geiſtlichen Stand verhindern; von der Wahl und Einweihung der Biſchöfe und Erzbiſchöfe und von dem, was nach Zeit und Ort dazu erfodert wird; von den Pflichten der Geiſtlichen gegen einander ſelbſt und gegen die Layen; und von den Laſtern und Verbrechen, vor denen ſie ſich hüten ſollen; von der Gewalt der Regenten in Kirchenſachen, und von der

ganzen Hierarchie und ihrer Gerichtsbarkeit. Die beſondern Fälle betreffen die unerlaubten Wege zu Kirchenämtern, die Erſtattung des geraubten Gutes und die Klagen vor den Biſchöfen; den Beweis durch Zeugen; diejenigen, welche Läſterſchriften ausbreiten und falſche Anklagen eingeben, mit ihrer Beſtrafung; diejenigen, die ehrlos gemacht ſind und keine Kläger abgeben können, wie auch das gerichtliche Verfahren gegen Biſchöfe; die Verordnungen, nach welchen einem Biſchof in ſeinem Leben kein Nachfolger gegeben werden kann, ob es gleich die Umſtände erfordern können, ihm einen Gehülfen zuzuordnen. Auch wird dadurch beſtimmt, daß ein Biſchof ſich ſelbſt keinen Nachfolger ſetzen, keine biſchöflichen Handlungen anders als in ſeiner Dioͤces vornehmen, daß er einen Fremden weder in den Bann thun, noch davon losſprechen, auch wenn er ſelbſt mit dem Banne belegt worden iſt, ſeine Gewalt nicht ſo lange gebrauchen könne, bis er davon freygeſprochen iſt. Einige Fragen zeigen, was ein Biſchof für Gewalt über die Kirchengüter und die ihm unterwürfige Cleriſey habe, andre lehren, wer in Klagſachen gegen Geiſtliche der Richter ſey, und welche Strafen diejenigen verdienen, die ſich Eingriffe in die geiſtliche Gerichtsbarkeit zu ſchulden kommen laſſen; noch andre beſtimmen, was das eigentliche Vermögen der Cleriſey ſey und worüber Geiſtliche teſtiren können. Einige handeln von den Einkünften für Begräbniſſe und aus den Zehnten; von Zinſen und vom Wucher; von den Sünden aus Thorheit und Unwiſſenheit; von den Fehlern, welche Geiſtliche im Gerichte begehen; von der Art, wie Mönche Kirchen an ſich bringen können; von den Zehnten, vom Patronatrechte; von der Verjährung; von den Kloſtergelübden; von der Wahl der Aebte; von den Geiſtlichen, welche ohne ihres Biſchofes Erlaub-

Erlaubniß oder nur mit deſſen Einwilligung Kloſterge-
lübde thun können; von der Nothwendigkeit des freyen
Willens dazu; von der Unwiederruflichkeit derſelben,
wenn ſie freywillig geſchehen ſind. Daß ein Geiſtli-
cher nicht zwo Kirchen zugleich vorgeſetzt ſeyn könne, es
wäre denn, daß ihm die zweyte nur als eine ſogenannte
Commende, oder nur auf eine gewiſſe Zeit anvertrauet
worden ſey; daß auch bey einem Geiſtlichen vieles ein
Uebelſtand ſey, was Layen thun können, dieß alles wird
auch durch verſchiedene Fragen beſtimmt und entſchie-
den. Andre Fragen handeln von den Eiden und von
den Strafen des Meineides, von den Laſtern und Ver-
brechen, wodurch Layen ſich mehr verſchulden als
Geiſtliche; vom Todſchlag; von rechtmäßigen Kriegen,
von den Strafen an Leib und Leben, von den Ketzereyen
und von den Excommunicationen der Ketzer noch im To-
de und entſcheiden die Frage, ob um eines einigen Sün-
de willen ganze Familien mit dem Banne belegt werden
können. Hierauf handelt Gratian von gewiſſen Privi-
legien und Gerechtſamen, welche nicht gekränkt werden
dürfen; von verbotnen Wahrſagungen und vom Zeichen-
deuten und von andern dergleichen unerlaubten Hand-
lungen. Dann folgen Verordnungen über Verlobun-
gen, Ehen und andre dahin gehörigen Sachen. Ei-
nige Verordnungen beſtimmen, daß diejenigen, die ſich
Chriſto verloben, nicht wieder zurück treten können; an-
dre hingegen, daß diejenigen, welche ſich auf den ge-
genwärtigen Fall verloben, keine andre Heyrath ſchließen
dürfen. In drey Fragen wird behauptet, daß die Chri-
ſten mit Ungläubigen ſich nicht verehligen können. Auch
wird beſtimmt, was wegen der Ehen der Knechte und
Sclaven rechtens iſt, wobey die Ungültigkeit der Ehe
freyer Perſonen mit ſolchen, von denen man nicht ge-
wußt hat, daß ſie Sclaven wären, behauptet wird.

Einige beſtimmen die Pflichten der Kinder gegen ihre Aeltern, wenn ſie ſich verheyrathen wollen, wobey feſtgeſetzt wird, daß, wenn von Aeltern der Vater oder die Mutter ihr Kind ſelbſt getauft haben, die Leiſtung der ehelichen Pflicht dadurch nicht aufgehoben werde. In Anſehung der Ehebrecher wird verordnet, daß ſolche Perſonen auch nach dem Tode der Ehegatten nicht wieder heyrathen dürfen und zugleich feſtgeſetzt, daß, um den Ehebruch zu verhindern, niemand zur Eingehung der Ehe zu zwingen ſey. Einige Fragen zeigen, welche Ehen verboten ſind; andre, daß, wie eines einigen Theils Einwilligung zur Ehe nicht zureiche, alſo auch kein Ehegatte einſeitig ein Gelübde der beſtändigen Keuſchheit ablegen könne; daß eine Frau ſich von ihrem Manne, wegen ſeines Unvermögens zur Erfüllung der ehelichen Pflicht trennen dürfe, worauf nach der Einſchaltung der Abhandlung von der Buße feſtgeſetzt wird, daß, ſo lange eine Ehe zwiſchen zwo Perſonen beſteht, keine zur andern Ehe ſchreiten dürfe, ohne das Abſterben des andern Theils erwieſen zu haben. Dann werden die verbotenen Grade der Ehen, der Blutsfreundſchaft und Schwägerſchaft angegeben und zugleich verordnet, daß der Raub der Jungfrauen und Frauen der Ehe mit denſelben hinderlich ſeyn ſolle. Was die Weihe betrift, ſo wird in den Abſchnitten, die dazu gehören, von den heiligen Sachen, von den Kirchengebäuden, von den Sacramenten, und den Kirchengebräuchen, von der Weihe der Kirchengebäude, der Altäre und der heiligen Gefäße und von der Meſſe, vom Abendmale, von den Feſten der Kirche, von der Schuldigkeit der Chriſten, Meſſe zu hören, von der Taufe und von allen dazu erforderlichen Gebräuchen, wenn dieſelben von Prieſtern verrichtet werden, von der Firmelung, vom Faſten, von den Tagen, in welchen man

ſich

ſich gewiſſer Speiſen enthalten ſolle, und zugleich von denjenigen Sachen, deren man ſich an Feſttagen nicht enthalten dürfe, von den Wallfahrten gehandelt und endlich mit der Lehre der Kirche, daß der heilige Geiſt vom Vater und vom Sohne zugleich ausgehe, geſchloſſen. Man ſieht aus dieſer kurzen Anzeige von dem Inhalte des Gratianiſchen Decrets, mit welch einer ungeheuern Menge beſchwerlicher Geſetze und Verordnungen, die Chriſten unter der Herrſchaft der Cleriſey und beſonders der römiſchen Päbſte belaſtet worden ſind, nachdem ſich chriſtliche Obrigkeiten die ihnen gebührende Macht nach und nach hatten entziehen laſſen, in Sachen, welche das Wohl der Geſellſchaft und das bürgerliche Leben betreffen, ſelbſt zu beſtimmen, was für recht und unrecht gelten ſollte. Dieſer unwiſſende Mönch war ein blinder Anhänger und Schmeichler des römiſchen Hofes und begünſtigte auch die übertriebenſten Anmaßungen der Päbſte, weil ſie auf Decretalen der Päſte gegründet waren, von denen er leicht hätte wiſſen können, daß ſie falſch und erdichtet wären. Er behauptete eine uneingeſchränkte Hoheit der römiſchen Kirche über alle andere chriſtliche Kirchen, und ob er gleich ſelbſt viele Ausſprüche der Päbſte anführte, nach denen ſie ſich für verpflichtet hielten, die Verordnungen der Kirche und zumal ihrer Vorgänger zu beobachten, ſo behauptet er doch, daß die römiſche Kirche allen canoniſchen Geſetzen ihr verbindliches Anſehn ertheile, daß aber dadurch ſie ſelbſt nicht gebunden werde, wie Jeſus Chriſtus, ſagt er, der das Geſetz gegeben hat, daſſelbe zwar ſelbſt erfüllte, um es durch ſich ſelbſt zu heiligen, dennoch aber, um zu zeigen, daß er der Herr deſſelben, ſich und ſeine Apoſtel auch davon befreyte: Auf gleiche Weiſe ehren, nach ſeiner Meinung auch die Biſchöfe des erſten Sitzes die von ihnen oder von andern, Kraft ihres Anſehens,

ertheilten Verordnungen und beobachten ſie aus Demuth, um andre zur Beobachtung derſelben zu bewegen. Allein zuweilen zeigen ſie durch ihre Befehle, zuweilen durch ihre Entſcheidungen, zuweilen durch ihr Verhalten, daß ſie die Herren und Urheber dieſer Decrete ſind; daß wenn gleich andre ſich in der Nothwendigkeit ſie zu beobachten befinden, ſie ſelbſt doch über dieſelben erhaben ſind. Man ſagt zwar, daß der Pabſt Eugenius der dritte, Gratians Arbeit förmlich beſtätiget; daß ſie alſo die Kraft eines Geſetzbuches aus päbſtlicher Gewalt erlangt habe. Allein ob er ihm gleich vielleicht befohlen haben mag, ſeine Sammlung der ſtudierenden Jugend zu Bononien zu erklären: So iſt ſie doch niemals durch eine Bulle zum Range eines öffentlichen Geſetzbuches erhoben worden. Selbſt erleuchtete Glieder der römiſchen Kirche geſtehen und behaupten, daß Gratians Decrete kein größeres Anſehen haben, als Reginons, Burchards, Yvos und ähnliche Sammlungen. Wirklich trugen, wie hoch auch Gratian die Macht des Stuhls zu Rom erhob, die Päbſte dennoch Bedenken, ſeiner Sammlung die Würde und Kraft eines Geſetzbuches für die Kirche beyzulegen. Denn es floß doch in dieſelbe vieles ein, was den Grundſätzen und Abſichten des römiſchen Hofes zuwider war. Die Metropolitanen und Erzbiſchöfe hatten noch damals Vorrechte, welche Rom zu vermindern ſuchte, und in Gratians Sammlung wurden dieſe Vorrechte mit vielen Stellen aus den Alten beſtätiget. Auch findet ſich vieles darinnen, was der Monarchie des römiſchen Stuhls entgegen iſt. Man findet ſogar Lehren darinnen, die derſelbe nicht billiget und daher iſt auch Gratian zuweilen von den Proteſtanten unter die ſogenannten Zeugen der Wahrheit gerechnet worden. Es war der Politik der römiſchen Päbſte gemäß, eine ſolche

Samm-

Sammlung zwar unter der Hand zu begünſtigen, aber ſie doch nicht feyerlich zu beſtätigen; denn dadurch behielten ſie die Freyheit, alles das, was darinnen mit ihren Abſichten und Grundſätzen übereinſtimmte, zu ihrem Vortheile zu gebrauchen, und blieben zugleich in dem Beſitze der Macht, das, was ihnen nicht anſtändig war, zu verwerfen. Weil indeß doch erſt in Bononien und hernach auch in Frankreich und Deutſchland auf den Univerſitäten öffentliche Vorleſungen darüber gehalten wurden: So gab es bald kein anderes geiſtliches Recht als das Werk dieſes Gratianus. Sehr viele ſuchten ihren Ruhm darinnen, ſolches durch ihre Erläuterungen und Anmerkungen zu bereichern. Man ſchrieb viele Gloſſen darüber und oft ſehr lächerliche Gloſſen, wodurch das niedrige aber oft nur allzuwahre Sprüchwort veranlaßt wurde: Ein großer Canoniſt, ein großer Aſiniſt. Indeß erhielt es nach und nach durch den allgemeinen Gebrauch das Anſehen eines kirchlichen Geſetzbuches. Sehr bald kam auch die Gewohnheit auf, nur einigen Perſonen mit beſondern Gebräuchen die Macht und Freyheit zu geben, dieſe Rechte öffentlich zu lehren und wie diejenigen, welche ſich im römiſchen Rechte hervorthaten, den Namen der Legiſten erhielten, ſo wurden dieſe Decretiſten genannt. Endlich kam der Ehrenname der Doctoren beyder Rechte auf, als viele anfiengen Vorleſungen nicht allein über das römiſche Recht, ſondern auch über Gratians Decret zu halten, zumal, da die Kaiſer ſelbſt von den Decretiſten, welche immer die Parthey römiſcher Päbſte hielten, viele durch vortheilhafte Anerbietungen auf ihre Seite und an ihre Höfe zu ziehen ſuchten. Die Kaiſer befahlen in Kirchenſachen nach dem geiſtlichen Rechte zu ſprechen und darunter verſtand man Gratians Decrete. Schon am Ende des zwölften und im Anfange

fange des dreyzehnten Jahrhundertes war es ſowohl unter großen Herren, als unter Privatperſonen gewöhnlich, wenn irgend über etwas Verträge geſchloſſen wurden, am Ende allen Wohlthaten des geiſtlichen und bürgerlichen Rechtes zu entſagen, und das beweiſt zur Gnüge, daß Gratians Decret in allen gerichtlichen und außergerichtlichen Handlungen zur vornehmſten Richtſchnur diente. In Bononien war Gratian wegen des außerordentlichen Zulaufs derer, die das geiſtliche Recht ſtudiren wollten, und durch ihren Aufwand die Stadt ungemein bereicherten, ſo berühmt und unvergeßlich, daß beynahe vierhundert Jahre nach ſeinem Tode ſein verfallnes Grab auf öffentliche Koſten wieder erneuert und zugleich ihm dadurch ein prächtiges Denkmal errichtet wurde.

Der Geſchmack und Fortgang in den ſchönern mechaniſchen Künſten richtet ſich gemeiniglich nach dem Zuſtande und den Schickſalen der freyen Künſte und ſchönen Wiſſenſchaften. Arbeiten dieſe an der Verſchönerung einer auch mehr ſinnlichen als geiſtlichen Religion, ſo zeigt ſich gleich ihr belebender Einfluß in allen den mechaniſchen Künſten, deren Werke den Sinnen gefallen und die Imagination ſchmeicheln ſollen. Verliert ſich der gute Geſchmack in jenen, ſo ſind auch in dieſen keine erhebliche Verbeſſerungen zu erwarten. Der Zuſtand der Muſik, und beſonders der gottesdienſtlichen in dieſem Jahrhunderte, iſt ein offenbarer Beweis davon. Man kannte beynahe keine andere Muſik als die kirchliche. Es gab Gelehrte genug, welche ſie mehr oder weniger zu cultiviren ſuchten; aber dieſe Gelehrte waren Mönche oder Nonnen. In der Theorie derſelben machte man keine weitern Fortſchritte. Man begnügte ſich mit demjenigen, was am Ende des vorigen Jahrhundertes Theoger, ein Biſchof von Metz, und Radolf, ein Scholaſticus von

Laon,

ſaon, darüber geſchrieben hatten; aber in der Ausübung ihrer Regeln brachte man es zu einer etwas größern Vollkommenheit. Man ſieng an, den Geſang in Noten zu ſetzen und die Vocalmuſik von der Inſtrumentalmuſik begleiten zu laſſen. Die Orgeln wurden immer gebräuchlicher; auch kam der Gebrauch kleiner Glocken auf, die man ſchlug, um die Tetrachorde der Griechen nachzuahmen, ungeachtet derſelbe von vielen gemißbilliget wurde, weil er der Ernſthaftigkeit des Kirchengeſanges zuwider zu ſeyn, und die Tempel, welche Stätte des Gebetes ſeyn ſollten, in Schauplätze zu verwandeln ſchien. Ich laſſe es dahin geſtellt ſeyn, wie gegründet die Klagen ſind, daß der Kirchengeſang, als er viel von ſeiner vormaligen Rauhigkeit und Härte verlor, in eine weichliche und weibiſche Muſik ausgeartet ſey. Der Abt Bernhard von Clairvaux wird deswegen gerühmt, daß er ſich dieſem, in der Kirchenmuſik einreißenden Verderben, beſonders aber den Trillern und Läufern widerſetzt und dieſelbe zur Ernſthaftigkeit der beſſern Jahrhunderte der Kirche zurück zu bringen geſucht habe. Der Geſang, ſagt er in einem ſeiner Briefe, muß weder hart noch weibiſch, ſondern vielmehr ernſthaft und ſittſam, ſanft und ohne in Leichtſinn auszuarten, anmuthig, angenehm fürs Ohr und zugleich rührend für das Herz ſeyn, um es zu beruhigen und zu tröſten. Niemals muß dadurch der Verſtand der Worte verloren gehen; der Geſang muß vielmehr nur dienen, den Eindruck und die Energie deſſelben zu vermehren. Die Gottſeligkeit verliert viel durch ſolche Geſänge, welche den Geiſt des Nutzens berauben, den er von der Aufmerkſamkeit auf den Verſtand desjenigen haben würde, was geſungen wird, wenn man mehr beſchäftigt iſt, dem Ohre durch die Leichtigkeit und Anmuth der Töne zu ſchmeicheln, als dieſelben zu brauchen, der Seele große und würdige Gedanken zuzuführen. Die

meiſten Unterweiſungen in der Muſik wurden in den Cathedralkirchen und in den Klöſtern ertheilt. Die berühmteſten Componiſten dieſer Zeit waren Sigebert von Gemblours, Johann, ein Abt zu Saintarnoul in Metz, Ingobrand, ein Abt von Lobbes, Hugo von Noyers, ein Biſchof von Auxerre, Berenger, ein Biſchof von Venoſa, Guido, ein Vorſänger zu Metz, und ein Nigellus, von welchem gerühmt wird, daß er verſchiedene Fehler in dieſer Kunſt verbeſſert habe. Die Veränderungen darinnen veranlaßten auch Veränderungen ſelbſt im Gottesdienſte. Diejenigen, die zur Ehre Gottes und der Heiligen gottesdienſtliche Geſänge in Noten brachten, bereicherten zugleich dadurch die Liturgie. Wilhelm von Evreux, welcher aus dem Schatzmeiſter, Heinrichs des Erſten von Engelland, ein regulirter Chorherr wurde, ſetzte verſchiedene ſogenannte Officia, die in allerley Gebeten und Geſängen beſtanden, in Muſik. In gleicher Abſicht verfertigte Abälard verſchiedene Hymnen und Proſen oder Sequenzen, welche eine Art proſaiſcher Geſänge waren, die nach Verleſung der Epiſteln abgeſungen zu werden pflegten. Man fieng nun an, alle Breviare, Anthiphonaria und andre im Chore gebräuchlichen Bücher in Noten zu ſetzen, und was ſonſt beym Gottesdienſte nur geleſen oder declamirt worden war, wurde nun nach Noten von ganzen Tacten geſungen.

Nachdem die Furcht der vorigen Jahrhunderte vor dem nahen Ende der Welt verſchwunden war, fanden die übrigen ſchönen Künſte, weil die Cleriſey und die Mönche in ihren Gebäuden den Prunk und das Zierliche in der Ausſchmückung der Kirchen, der biſchöflichen Reſidenzen, der Abteyen und Klöſter und alles zum Gottesdienſte gehörigen Geräthes eben ſo ſehr liebten, als die Könige, die Fürſten und die Ritter in dieſem Jahrhunderte,

derte, ihre volle Beſchäftigung, und wurden, obgleich der Geſchmack in der Baukunſt und in andern Künſten noch immer gothiſch blieb, doch in vielen Stücken zu einer größern Vollkommenheit gebracht. Es wurden faſt in allen Ländern, beſonders aber in Frankreich viele neue ſehr prächtige kirchliche Gebäude mit großem Aufwand aufgeführt. So ließ der Abt Suger die Kirche des heiligen Dionyſius zu Paris nach dem Muſter der ſchönen Kirche zu Caſſino von neuem bauen, und verſammelte dazu aus andern Ländern die geſchickteſten Arbeiter in Holz, Stein und Eiſen, die beſten Goldſchmiede und Mahler, die binnen viertehalb Jahren ein ſolches prächtiges Denkmal der damaligen Baukunſt zu Stande brachten, als itzt der mächtigſte König in viel längerer Zeit kaum zu Stande würde bringen können. Der Biſchof zu Untrecht ließ daſelbſt eine Kirche aufführen, die noch bewundert wird. Eben ſo prächtige Gebäude aus dieſer Zeit ſind die Cathedralkirchen zu Paris, zu Laon, zu Verdun, zu Rennes, und zu Liſieux, die große und ſchöne Kirche zu Clugni, zu Grammont und zu Rheims, die Abtey der Prämonſtratenſer, die für ein Wunder der Welt gehalten wurde, die Kirche zu Clairvaux, wozu der Abt Bernhard den Grund legte. Die Baumeiſter, nach deren Plan gearbeitet wurde, waren meiſtentheils Mönche und auch Biſchöfe. Die Bildhauerey, die Kunſt, in Gold und Silber zu graben, die Graphik und Mahlerey, deren Meiſter in Italien und Griechenland gebildet waren, verſchönerten ſich auf einen hohen Grad, obgleich Zeichnung und Geſchmack immer ſehr unvollkommen blieben. Die Kunſt, auf Glas zu mahlen, wurde ſehr ausgebildet; auch gab es überaus geſchickte Sticker, welche ſehr prächtige und koſtbare Tapeten webten, die auch zu Vorhängen in den Kirchen gebraucht wurden. Man wendete ebenfalls ſehr viel auf emblematiſche Gemälde,

worin-

worinnen Vazellin, ein Abt zu Lüttich, beſonders berühmt wurde. Auch die Kunſt, auf friſchen Kalk zu mahlen, wurde zur Verſchönerung der Kirchen, oder zur Erhaltung denkwürdiger Begebenheiten auf die Nachwelt gebracht. So ließ der Pabſt Calixt der Zweyte, wie Pagi zum Baronius bemerkt, ſeinen Triumph über ſeinem Gegenpabſt Burdinus auf die Mauern eines Saals im Lateran mahlen. Man legte ſich auf die Miniaturmahlerey, womit man beſonders die Vignetten und die größern Buchſtaben in den Büchern, die man abſchrieb, ausſchmückte. Man machte deswegen beſonders den Mönchen zu Clugni den Vorwurf, daß ſie das Gold zu Staub mahlen ließen, um dieſe Gemählde dadurch zu erheben. In Gold und Silber wurde, zur Verſchönerung der Kirchen und beſonders ihrer Gefäße, eben ſo prächtig gearbeitet und die Verſchwendung darinnen gieng außerordentlich weit, die aber mit dem Vorwande, die Religion und den Gottesdienſt dadurch zu ehren, leicht entſchuldiget wurde, ob ſie gleich mehr das Erſtaunen des chriſtlichen Aberglaubens, als die wahre Gottſeligkeit beförderte.

Von

Von dem

Gebrauche der heiligen Schrift

und den

Schickſalen ihrer Auslegung

im

zwölften Jahrhunderte.

Die Lehren der Religion bedürfen, um die großen wohlthätigen Wirkungen auf das menſchliche Geſchlecht hervor zu bringen, wozu ſie beſtimmt ſind, zum Unterrichte darinnen, zur Ausbreitung und Fortpflanzung ihrer Wahrheiten, zu ihrer Erhaltung und Vertheidigung wider Irrthümer, welche dieſelben zu verdrängen drohen, vieler wichtigen Beſchäftigungen und Kenntniſſe des menſchlichen Geiſtes, deren Wachsthum oder Verfall in ſeinen mannigfaltigen veränderlichen Beſtimmungen und Abwechslungen ſich allezeit nach den Schickſalen und Revolutionen faſt aller andern menſchlichen Wiſſenſchaften und freyen Künſte richtet. Sie ſteht mit allen in genauer Verknüpfung, entweder durch das Band der Nothwendigkeit oder durch das Band der Freundſchaft und gemeinſchaftlichen Hülfe und Unterſtützung. Das Maaß der Aufklärung in der einen Art Kenntniſſe beſtimmet immer das Maaß des Lichtes, worinnen die andern glänzen, und Wolken auf einer Seite verurſachen faſt allezeit Nebel und Schatten auf der andern. Die Abbildung des Zuſtandes der ernſthaften und angenehmen Wiſſenſchaften, der freyen und der ſchönen Künſte und ihre abwechſelnden Schickſale im zwölften Jahrhunderte erhalten

neue Beweiſe davon, welche durch die Schickſale der Schriftauslegung, der Dogmatik, der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem erſten Zeitalter, der Ketzereyen und der chriſtlichen Sittenlehre in dieſem Jahrhunderte vollendet, und noch mehr beſtätiget werden.

So groß die Unwiſſenheit dieſes Jahrhundertes in den wichtigſten und wohlthätigſten Lehren des göttlichen Wortes; ſo vernachläßigt war zugleich der Gebrauch deſſelben zur reinen Erkenntniß derſelben unter denen, welche ſich vorzüglich mit der Ausbreitung derſelben beſchäftigen ſollten. Hugo, der Abt von dem Kloſter des h. Victors, hatte Recht zu klagen, daß die Geiſtlichen ſeiner Zeit die Schrift weder verſtünden noch lernten, ſondern ſich einem trägen Müßiggange und allen Ausſchweifungen eines wollüſtigen und weichlichen Lebens überlieſſen, ihre Zeit mehr auf den Straßen als in den Kirchen zubrächten, lieber die Würfel in die Hand nähmen, als Bücher, die zur Religion gehören, ihre Pferde lieber hätten als ihre Miſſalien; daß Gott mehr Gefallen an den Blöken unvernünftiger Heerden hätte, als an ihrem weichlichen und wollüſtigen Kirchengeſange, wodurch ſie mehr ihren Buhlerinnen, als Gott zu gefallen ſuchten. Von ſolchen Geiſtlichen, deren Menge im ganzen Occidente faſt nicht zu zählen war, konnte freylich keine treue und gewiſſenhafte Anführung des gemeinen Haufens ſowohl zum Leſen, als zum richtigen Verſtande der heiligen Schrift erwartet werden. Indeß fehlte es doch auch in ſolchen Zeiten nicht an guten und frommen Männern, ſowohl im Lehrſtande als in den Klöſtern, welche wahre und große Vorſtellungen von dem Werthe, von der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit des alten und des neuen Teſtamentes zur heilſamen Erkenntniß der Menſchen von Gott und ihrer Glückſeligkeit, von dem Anſehn, von dem

Nutzen und der Kraft, der den Menſchen darinnen bekanntgemachten göttlichen Lehren, wie auch von dem Vorzuge derſelben vor allen menſchlichen Ausſprüchen, und ſelbſt der Concilien und Väter hatten. Rupert, ein frommer Abt, von dem Kloſter Duitz bey Cölln, iſt faſt unerſchöpflich in dem Lobe der heiligen Schrift. Bald vergleicht er ſie mit einem Acker, weil ſie zum Gebrauche aller Menſchen beſtimmt iſt, bald mit Gold und Silber, wegen ihres großen und unentbehrlichen Werthes, bald mit dem gelobten Lande, wegen des Segens und Ueberfluſſes geiſtlicher Güter, die wir derſelben zu danken haben. Das Wort Gottes iſt ihm der Schmuck der Seelen, und die Kraft der Bibel nach ſeiner Vorſtellung davon ſo groß, daß ſie aus Kindern des Zorns Kinder der Gnade, und aus Menſchen Götter macht. Was die Schrift ſagt, iſt ſtark, ſchön, edel, vernünftig, wahr, und zur Seligkeit des Menſchen unentbehrlich. Die wunderthätige Speiſung vieler Tauſende von Chriſto mit fünf Brodten und zween Fiſchen bezeichnet ihm, nach ſeiner Gewohnheit, überall in den Erzählungen der Schrift auch einen allegoriſchen Sinn zu finden, das lebendigmachende Mahl, wodurch die Welt mit wenig Büchern Moſes und der Propheten, deren Lehren ſich unter dem Genuſſe, oder durch eine aufmerkſame und ernſtliche Betrachtung derſelben vervielfältigen, genährt und erquicket worden iſt, nachdem ſie vorher aus Mangel der wahren Erkenntniß Gottes vor Hunger, ſo zu ſagen, verſchmachtet geweſen war. Eben dieſe Sprache führen Hugo, aus dem Kloſter zum h. Victor, Richard, aus eben dieſem Kloſter, Bernhard von Clairvaux, Petrus von Cluni, Johann von Salisbury, Petrus Commeſtor, Petrus Cantor und viele andre, wenn ſie von der heiligen Schrift reden. Noch war die Bibel in den Händen des gemeinen Mannes; das Leſen derſelben war den Layen

noch nicht verboten, ſondern wurde vielmehr allen Chriſten empfohlen, und beſonders in Deutſchland bey dem öffentlichen Gottesdienſte vorgeleſen. Honorius von Autun, oder richtiger von Augt hat uns in ſeiner Erklärung des Meßkanons noch die Ordnung aufbehalten, in welcher die Bücher der heiligen Schrift zu verſchiednen Jahrszeiten geleſen wurden. Vom Sonntage Septuageſima an, ſagt er, lieſt man bis zur Paſſion die Bücher Moſis, das Buch Joſua, das Buch der Richter, und das Buch Ruth, welche beyden letzten Bücher Gideon und Samuel geſchrieben haben. Vom Paſſionsſonntage an bis zum Tage der Einſetzung des Abendmahls den Propheten Jeremias, und drey Tage vor demſelben ſeine Klaglieder; acht Tage nach Oſtern aber drey Wochen nach einander die Offenbarung Johannis. Dann werden zwey Wochen hindurch die ſogenannten katholiſchen Briefe; von der Himmelfahrt aber bis zu Pfingſten die Apoſtelgeſchichte geleſen, wie ſolches auch in der griechiſchen Kirche geſchah. Auf dieſe folgten acht Tage nach Pfingſten bis zum Ende des Auguſts die Bücher Samuelis und der Könige, wobey Honorius den Jeremias zum Verfaſſer des zweyten Buches der Könige macht, gleichwie er die Bücher der Chronik den Vorſtehern der großen Synagoge zuſchreibt. Vom Auguſt an bis zum Ende des Septembers ſollte man die Sprüchwörter, den Prediger, und das hohe Lied, wie auch das Buch der Weisheit, nebſt dem Sirach; vom Ende des Septembers die beyden erſten Wochen das Buch Hiob; dann eine Woche lang das Buch Tobias, und noch eine Woche das Buch Judith leſen. Das Buch Eſther, der Esdra, die Bücher der Maccabäer, von denen er das zweyte Buch dem Philo zuſchreibt, der Ezechiel, der Daniel, die zwölf kleinen Propheten, deren Recenſion er auf die Rechnung der Aelteſten von der Synagoge ſetzt, und der

Jeſalas

Jeſaias folgten auf einander und beſchloſſen das Jahr. Acht Tage aber nach dem Feſte der Erſcheinung Chriſti las man bis zum Sonntage Septuageſima die Briefe Pauli und den Brief an die Ebräer, und ſo wurden in einem Jahre alle Bücher geleſen, welche, wie Honorius ſie nannte, von der Kirche für authentiſch erkannt worden ſind.

Dieß war unſtreitig eine löbliche Einrichtung, und wäre ſie nur bloß von den Geiſtlichen und Mönchen mit Verſtand und Nachdenken jährlich durchgeleſen worden: welch ein Licht hätte nicht dieſen dunkeln Zeiten aufgehen müſſen. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß dieß Leſen der Schrift oft und an vielen Orten vernachläßiget wurde. Gleichwohl wurde es, beſonders allen Mönchen ſehr ernſtlich angerathen. Auch die Nonnen wurden dazu aufgefordert und ermuntert. Hildebert von Tours, Abälard und der Verfaſſer der Abhandlung, von der Art, heilig zu leben, unter den Werken Bernhards von Clairvaux, ermunterten ſie dazu. Abälard verlangte ſogar von ſeiner Heloiſe, daß ſie ihre Nonnen im Griechiſchen und Ebräiſchen unterweiſen ſollte, damit ſie die Bibel in den Originalſprachen leſen und verſtehen lernen könnten. Man vervielfältigte auch die Abſchriften davon, und es gereicht den Ciſtercienſermönchen zu einem beſondern Ruhme, daß ſie auf das Abſchreiben derſelben einen vorzüglichen Fleiß wendeten. Man hatte bereits eine Ueberſetzung der Schrift in der gemeinen Sprache. Die herrſchende Kirche erklärte die Albigenſer und beſonders die Waldenſer für Ketzer; aber ſelbſt ihre gehäßigſten Feinde rühmten von ihnen, daß ſie des Tags über fleißig arbeiteten, des Nachts aber ſo wenig als des Tags aufhörten, die Religion aus der heiligen Schrift zu lernen. Einer von den Scribenten wider ſie, erzählt, daß er ſelbſt einen

Bauer von ihnen gekannt habe, welcher den ganzen Hiob von Wort zu Wort auswendig habe herſagen können, und viele andre, welche das ganze neue Teſtament vollkommen gewußt hätten.

Von dem Canon der heiligen Schrift und den dazu gehörigen Büchern, wie auch von der Eintheilung derſelben hatte man noch eben die Begriffe, die man in den ältern beſſern chriſtlichen Zeiten davon gehabt hatte. Man zählte nach dem Hugo, aus dem Kloſter des heiligen Victors, im alten Teſtamente, das man nach der alten Art in das Geſetz, die Propheten, und die Hagiographa abtheilte, zwey und zwanzig Bücher; fünf Bücher Moſis, das Buch Joſua, das Buch der Richter, mit dem Buche Ruth, die Bücher Samuelis, die Bücher der Könige, den Jeſaias, den Jeremias, den Ezechiel und die kleinen Propheten, die man zuſammen unter dem Namen der erſten und zweyten Propheten begriff. Zu den Hagiographis wurden neun Bücher gerechnet; der Hiob, die Pſalmen, die Sprüchwörter, der Prediger, das hohe Lied, an deſſen canoniſchem Anſehn doch einige wenige gezweifelt zu haben ſcheinen, den Daniel, die Bücher der Chronik, den Esra, wozu man den Nehemias rechnete, und das Buch Eſther. Weil man in der ganzen Schrift die Zahl von dreyßig Büchern angenommen hatte: ſo rechnete man zum neuen Teſtamente acht Bücher, den Matthäus, Marcus, den Lucas, das Evangelium Johannis, die Apoſtelgeſchichte, die vierzehn Briefe Pauli in Einem Bande, die ſogenannten catholiſchen oder canoniſchen Briefe Petri, Jacobi, Johannis und Judä, und die Offenbarung Johannis. Dieſen dreyßig Büchern wurde allein ein göttliches Anſehn zugeeignet. Von dieſen allein glaubte man, daß ſie aus göttlicher Eingebung geſchrieben wären, und unterſchied

ſie ſorgfältig von den ſogenannten apocryphiſchen Büchern des alten Teſtamentes. Man lieſt wohl, ſagte Hugo, in der Kirche das Buch der Weisheit, den Sirach, das Buch Judith, das Buch Tobiä und die Bücher der Maccabäer; allein ſie gehören nicht zum Canon und haben auch nicht das göttliche Anſehn der canoniſchen Bücher. Es war alſo der ſpätern römiſchen Kirche vorbehalten, den apocryphiſchen Büchern ein größeres Anſehn zuzuſchreiben, als nach der gemeinen Meynung dieſer Zeiten in der allgemeinen Kirche geſchehen ſollte.

Man hatte zwar ſchon lange der heiligen Schrift die Ausſprüche und Beſchlüſſe der Concilien der römiſchen Biſchöfe und der ältern Kirchenväter als eine zweyte Hauptquelle aller chriſtlichen Erkenntniß an die Seite geſetzt. Allein je unſtreitiger dieſes iſt, deſto merkwürdiger iſt es, daß Gratian in ſeinem Decrete ohne Widerſpruch das Gegentheil, als ein allgemeines Geſetz der Kirche, behauptete. Die Zeugniſſe deſſelben davon verdienen in einem ihm rühmlichen Andenken erhalten zu werden, wiewohl er darinnen mehr die Sprache der ältern Kirche, als ſeine eigne redet, weil ſeine Sammlung von Kirchengeſetzen keine andre enthalten ſollte, als ſolche, die ſeiner Meynung nach noch ein allgemeines Anſehn in der Kirche hatten. Wenn, ſagt er, nach dem Apoſtel Paulus Chriſtus Gottes Kraft und Gottes Weisheit iſt, und wer die Schrift nicht weis, Gottes Kraft und Weisheit nicht kennt, ſo kennet auch der Chriſtum nicht, der der heiligen Schrift nicht kundig iſt. Ich bin gelehrt worden, bloß den Büchern der Schrift, welche Canoniſch genannt werden, die Ehre zu erweiſen, ihre Verfaſſer für untrüglich in allem, was ſie geſchrieben haben, zu halten. Finde ich etwas darinnen, was der Wahrheit zuwider iſt, ſo glaube ich entweder, daß

die Abſchrift fehlerhaft ſey, oder daß der Ansleger irre, oder daß ich es nicht recht verſtehe. Andre Schriften leſe ich ſo, daß, wie heilig und gelehrt auch ihre Verfaſſer ſeyn mögen, ich doch deswegen nichts von dem, was ſie ſagen, für wahr halte, weil ſie es geſagt haben, ſondern entweder weil es mir durch canoniſche Schriften oder durch vernünftige Gründe wahr oder glaubwürdig zu ſeyn ſcheint. Wer weis nicht von den canoniſchen Schriften des alten und des neuen Teſtamentes, daß ſie allen Schriften der ſpätern Biſchöfe und Lehrer der Kirche ſo vorgezogen werden müſſen, daß von ihren Ausſprüchen gar nicht gezweifelt werden könne, ob ſie wahr und richtig ſind, oder nicht; daß es alſo frey ſtehe, die Schriften und Reden auch gelehrter und weiſer Biſchöfe zu tadeln, wenn darinnen von der Wahrheit abgewichen wird, welche Ehrerbietung man ihnen auch ſonſt ſchuldig ſeyn mag. Wie der Alten Bücher nach den ebräiſchen Büchern des alten Teſtamentes geprüft werden müſſen: So muß die Wahrheit neuer Bücher nach den griechiſchen Büchern des neuen Teſtamentes geprüft werden. Alle diejenigen verfallen in Irrthümer, welche, um die Wahrheit zu erkennen, ſich nicht an die Ausſprüche der Propheten noch an die Briefe der Apoſtel, noch an das Anſehn der Evangeliſten halten. Sie werden Lehrer des Irrthums, weil ſie nicht Schüler der Wahrheit ſeyn wollen. Niemand muß den Zeugniſſen und Ausſprüchen der Biſchöfe ſelbſt der rechtgläubigen Kirche ein ſo großes Anſehn beylegen, daß es nicht erlaubt ſeyn ſollte, anders zu denken, als ſie, wenn ſie vielleicht in einigen Stücken anders gedacht haben, als es der Wahrheit gemäß iſt. Die Canones, welche man den Apoſteln zuzuſchreiben pflegt, ſind von Ketzern, und haben, ob ſie gleich viel nützliches enthalten, kein canoniſches und apoſtoliſches Anſehn. Die Clementiniſchen Bücher ſetzen die Väter unter die apocryphi-

cryphiſchen Bücher. Ein Biſchof hat zwo Pflichten zu beobachten, aus dem Leſen der heiligen Schrift und aus ihrer Betrachtung zu lernen, was göttliche Wahrheit iſt, und das Volk zu lehren, nicht was ihm ſein eigner Verſtand und Sinn eingiebt, ſondern was er von Gott ſelbſt aus der Schrift gelernet hat. In der heiligen Schrift giebt es viele Worte, welche auf die Meynung gezogen werden können, die einer für Wahrheit hält, oder ausgiebt; aber dieß muß nicht geſchehen. Denn niemand ſoll einen Sinn in die Schrift tragen, der nicht darinnen befindlich iſt, um das Anſehn zu haben, daß ſeine Meynung durch das Anſehn der Heiligen beſtätiget werde, indem kein anderer Sinn als der Sinn der heiligen Schrift wahr ſeyn kann, und dieſer kann kein andrer ſeyn, als derjenige, den ihre Worte nach der Gewohnheit zu reden in ihrer Sprache haben können. Wer alſo etwas vorträgt oder befiehlt, was wider die heilige Schrift iſt, und wider dasjenige, was ſie mit deutlichen Worten vorſchreibt, der iſt als ein falſcher Zeuge von Gott anzuſehen, und zu verwerfen. Da Gratian ſich mit einem ſolchem Nachdrucke über das Anſehn der heiligen Schrift erklärt; darf man ſich wohl verwundern, daß ſeine Sammlung der Kirchengeſetze keine feyerliche Beſtätigung von den römiſchen Biſchöfen erhalten konnte, wie ſehr ſie auch in ſo vielen Stücken das Anſehn und die Macht, beſonders der Päbſte zu beſtätigen ſchien? Welch eine Menge von ſchädlichem Unkraute hätte, ſo zu reden, nicht aus dem Acker der Kirche ausgegätet werden müſſen, wenn alle damals in der Kirche herrſchende Meynungen; wenn alle Ausſprüche, Meynungen, Beſchlüſſe und Verordnungen der Concilien, der Biſchöfe und Väter; wenn alle in der Kirche herrſchenden Gebräuche und Sitten bloß nach dieſen Grundſätzen, welche Gratian für allgemeine

Kirchengeſetze erklärte, hätten geprüft und unterſucht werden ſollen!

Beſonders erklärt ſich Gratian mit großem Ernſte und Nachdrucke wider die Macht und Herrſchaft der Gewohnheit und des Herkommens in der Religion. Wenn Gott, ſagt er, etwas befiehlt, das eingeführten Gewohnheiten zuwider iſt: So muß man es thun, wenn es auch noch nie geſchehen iſt, und iſt etwas unterlaſſen worden, was er befohlen hat, ſo muß es wieder hergeſtellt werden. Die menſchliche Geſellſchaft hat mit ihren Beherrſchern den allgemeinen Vertrag gemacht, daß ſie ihnen gehorchen will: Wie vielmehr muß nicht das Geſchöpf ohne Anſtand den Befehlen des Schöpfers gehorchen! Beruft ſich vielleicht jemand auf die Gewohnheit, ſo erinnere er ſich, daß der Herr geſagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit, und das Leben; nicht aber: Ich bin die Gewohnheit. Die Gewohnheit mag ſo alt und ſo gemein ſeyn, als ſie will, ſo muß ihr die Wahrheit vorgezogen, und jeder Gebrauch, der der Wahrheit zuwider iſt, abgeſchafft werden. Iſt die Wahrheit offenbart, ſo muß ihr die Gewohnheit weichen; aber wenn die Wahrheit mit der Gewohnheit und dem Gebrauche übereinſtimmt, dann muß man deſto feſter daran hangen. In dieſem Jahrhunderte entſtanden viele neue chriſtliche Secten, welche ſich beſonders dadurch verhaßt machten, daß ſie ſich von dem Joch vieler abergläubiſcher Gebräuche losriſſen. Sie veranlaßten dadurch eine allgemeine Verfolgung wider ſich; aber konnten ſie wohl nach Gratians Decrete gerechtfertigt oder wohl entſchuldigt werden?

Was die Göttlichkeit beſonders des alten Teſtamentes betrift, ſo wurde dieſelbe hauptſächlich durch die Zeugniſſe der Schriften des neuen Bundes davon beſtätiget: Hat nicht Chriſtus, ſagte Petrus von Cluni in

Einem ſeiner Briefe, das Anſehen des alten Teſtamentes durch ſein Anſehn beſtätiget, als er nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Jüngern erſchien und ſagte: Alles muß erfüllet werden, was in dem Geſetze, in den Propheten und in den Pſalmen von mir geſchrieben iſt? Hat er ſie nicht unwiderſprechlich bekräftiget, als er ihnen das Verſtändniß eröfnete, den wahren Sinn dieſer göttlichen Bücher einzuſehen? hat er nicht ihre Göttlichkeit auſſer allen Zweifel geſetzt, als er zu den emmauntiſchen Jüngern ſagte: O ihr Thoren und trägen Herzens zu glauben dem allen, was die Propheten von mir geſagt haben? Die Göttlichkeit der Schrift und des neuen Bundes zu beweiſen, wurde nicht für nöthig gehalten, weil niemand unter den Chriſten daran zweifelte oder zweifeln durfte. Wider die Jüden und ihre Einwendungen gegen die Religion Jeſu begnügte man ſich mit dem Beweiſe, daß der Meſſias nach den Verheißungen ihrer Propheten längſt gekommen ſeyn müſſe und dieſer kein anderer ſeyn könne, als Jeſus. Dieſer Beweiß, womit ſich beſonders Petrus Alphonſus ein zum Chriſtenthum übergetretener ſpaniſcher Jude berühmt machte, wurde faſt auf eben die Art geführt, wie er in den ältern Zeiten des Chriſtenthums geführt worden war. Wider die Mahomedaner, deren Religion Peter, der Ehrwürdige, beſtritte, in der Abſicht, ſie zum Chriſtenthum zu bekehren, wurde bloß, obgleich nicht durch ſehr critiſche Beweisgründe, dargethan, daß weder die Schriften des alten, noch die Bücher des neuen Teſtamentes verfälſcht ſeyn könnten, und zugleich erwieſen, was nicht ſchwer zu erweiſen war, daß Mahomed ein fanatiſcher Betrüger und ſein Koran ein Buch ſey, welches viele ungereimte und thörichte Meinungen enthalte.

Bey

Bey dieſer noch ſo ausgebreiteten und lebhaften Hochachtung gegen die heilige Schrift, welcher damals Päbſte und Biſchöfe noch keine Grenzen zu ſetzen ſuchten oder zu ſetzen wagten, würde es ein Glück für die chriſtliche Welt geweſen ſeyn, wenn es Lehrer gegeben hätte, die der Kunſt die heilige Schrift nach richtigen und ſichern Regeln auszulegen kundiger geweſen wären, als es die damaligen Lehrer waren. Allein die meiſten kannten nicht einmal die weſentlichſten Geſetzen, nach denen alte Schriften in alten abgeſtorbenen Sprachen erklärt werden müſſen. Wer nur einigermaßen das damalige Latein verſtand und ſchreiben konnte; wer dabey einige Auslegungen vom Auguſtin, von Gregor dem Großen und andrer lateiniſchen Väter geleſen hatte, der glaubte auch ſchon, Talente genug zu neuen Auslegungen der Bibel, zu haben. Abälard hatte ſich nie auf die Erklärung der Schrift gelegt, und meinte gleichwohl, ohne die ältern Gloſſen darüber, noch eine beſondere Vorbereitung nöthig zu haben, ſich an eine neue Auslegung des Propheten Ezechiels wagen zu können. Aber darf man ſich darüber verwundern? Den grammatiſchen oder hiſtoriſchen Verſtand glaubte man leicht aus der Bedeutung, welchen die lateiniſchen Worte der Ueberſetzung der Schrift nach dem damaligen Sprachgebrauche hatten, finden zu können; und was die andern Arten des Sinnes betraf, welche man in der Schrift ſuchte, ſo fand jeder darinnen mehr oder weniger, nachdem einer mehr oder weniger Einbildung und Witz beſaß; denn wenige waren ſo beſcheiden, wie Herve, ein Benedictiner, welcher wollte, daß man ſich bloß mit dem Wortverſtande der Schrift begnügen ſollte. Martene hat in ſeiner Sammlung von Schriften aus dieſen Zeiten vor dem Hugo, einen Mönch von Ribomond, zween Briefe über die Methode und Ordnung, welche man im Leſen der Bibel zu beobachten

achten hätte. Allein wie wenig und unbedeutend iſt das, was er über die Art und Weiſe die Schrift zu leſen ſagt! Er will freylich, daß man zuerſt den Wortverſtand richtig zu erkennen ſich beſtreben ſolle, ehe man den geiſtlichen oder moraliſchen Sinn der Schrift zu verſtehen ſich bemühe; allein von den Hülfsmitteln, ſich die Erkenntniß deſſelben zu erleichtern, weiß er nichts zu empfehlen, als die Regeln des Ammonius von Alexandrien und des Euſebius von Cäſarea, durch welche man mit einem Blicke in den Evangeliſten überſehen könnte, was jeder von einer und derſelben Begebenheit erzählte; worinnen ſie mit einander übereinkommen, oder von einander abgehen. Er bemerkt, daß Julian der Abtrünnige, weil er dieſe Art von Concordanz nicht brauchte, die Evangeliſten mancher Widerſprüche ohne Grund beſchuldiget habe, führt von den Einwürfen dieſer Art verſchiedene Beyſpiele an und löſet ſie durch die Hülfe jener Harmonie. So hatte Julian behauptet, Matthäus und Lucas widerſprächen einander, weil Matthäus geſagt hatte: Joſeph wäre ein Sohn Jacobs, Lucas aber, er wäre ein Sohn des Eli. Hugo antwortete: Joſeph ſey ein Sohn Jacobs, nach ſeiner natürlichen Herkunft, nach dem Geſetze aber ein Sohn des Eli geweſen, weil Jacob die Witwe ſeines Bruders, der keine Kinder hinterlaſſen habe, geheyrathet hatte; darum hätte der eine ihn einen Sohn Jacobs, der andre aber einen Sohn des Eli nennen können. Was Hugo in dem zweyten Briefe über die Ordnung ſagt, in welcher man die heilige Schrift leſen müſſe, iſt nicht wichtiger. Man ſoll mit den fünf Büchern Moſis, dem Buche Joſua, dem Buche der Richter, den Büchern Samuelis, der Könige und der Chronik den Anfang machen; man ſoll alſo nach der Zeitfolge leſen und dabey die Schriften des Joſephus und des Heſippus bey der Hand haben. Der gute Abt mußte alſo

glauben,

glauben, daß man des letzten Verfaſſers Schriften noch hätte. Um ſich den Verſtand der Ausdrücke zu erleichtern, ſollte man ſich der Etymologien Iſidors von Sevilien, der Erklärung der ebräiſchen Worte des Hieronymus und des Gloſſarii bedienen, ohne anzuzeigen, welches Gloſſarium er meine. Doch hält er es für nöthig oder für ſehr nützlich, Auguſtins Fragen über das alte Teſtament damit zu verbinden. Mit dieſen Hülfsmitteln verſehen könnte man ſich, wie er glaubt, an das Leſen der Propheten wagen, wobey man im Texte ſorgfältig die bereits erfüllten Weiſſagungen von denen unterſcheiden müßte, welche nach dem Wortverſtande noch erfüllt werden ſollten. Hugo ſcheint geglaubt zu haben, daß noch nicht alle Weiſſagungen des alten Teſtaments erfüllt ſind. Erſt dann ſollte man die Bücher der Eſther, des Eſſra, der Maccabäer, der Judith, den Tobias, die Sprüchwörter, das Buch der Weisheit, den Prediger, die Pſalmen, den Hiob und das hohe Lied leſen, worinnen der einzige buchſtäbliche Verſtand nützlich ſey, der Chriſtum und ſeine Kirche angehe. Um die Bücher des neuen Teſtamentes zu verſtehen, ſollte man des Hieronymus Beſchreibung von den Oertern in Paläſtina und die Harmonie der Evangeliſten leſen. Nach geendigtem Leſen der heiligen Schrift empfiehlt er zur Einſicht in die Myſteria der Kirche, ſeine eigenen Bücher, den Evangeliſchen Leuchter, Garlands, eines Canonicus von Beſançon, der nach der vom Martene bekannt gemachten Vorrede deſſelben eine Sammlung von Stellen aus den Alten war, welche dienen ſollten, die Dunkelheiten der chriſtlichen Lehre aufzuklären; ferner Auguſtins Bücher von der chriſtlichen Lehre, und das Buch eines unbekannten Meiſters Simons Quare genannt, deſſen Innhalt eben ſo unbekannt iſt, als ſein Verfaſſer. Alles dieſes iſt Beweis genug, daß man in dieſen Zeiten von den

Regeln

Regeln der Auslegung, von der Art und Weiſe, den Wortverſtand der heiligen Schrift richtig einzuſehen, von den Quellen, woraus die Erkenntniß deſſelben zu ſchöpfen iſt, von den Hülfsmitteln dazu, von den Vorſchriften, den eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck der Schrift zuverläßig von einander zu unterſcheiden, von dem Verhalten, das zur Hebung ſcheinbarer Widerſprüche nöthig iſt, und mit einem Worte, von alle dem, was eine wahre Auslegung vorausſetzt, faſt gar keinen Begriff gehabt habe. Johann von Salisbury übertraf ſeine Zeitgenoſſen in allen Arten von Einſichten ſehr weit. Er drang darauf, daß man ſich in der Erklärung alter Schriftſteller aus dem Heydenthum bloß mit dem hiſtoriſchen oder grammatiſchen Sinne derſelben bekannt machen möchte. Wer damit nicht zufrieden ſeyn wollte, ſchien ihm zu irren, oder ſeine Schüler und Zuhörer, um ſie deſto länger an ſich zu halten, von der Erkenntniß der Wahrheit auf Irrwege führen zu wollen. Porphyrius, den er Porphyriolus nannte, weil ſeine Anweiſung zur Dialektik das Elementarbuch für die Schüler derſelben ſeyn ſollte, ſchien ihm ein abgeſchmackter Schriftſteller zu ſeyn, wenn er ſo geſchrieben hätte, daß man ihn nicht verſtehen könnte, ohne den Ariſtoteles, Plato und den Plotinus vorher durchgeleſen zu haben, und gab, wenn ich mich ſeines ſcherzhaften Ausdruckes bedienen darf, dem einen guten Tag, der ihn durch ein ſolches Lehrbuch zu einer Wiſſenſchaft anführen wollte. Doch mit der heiligen Schrift ſollte es eine ganz andere Bewandtniß haben. Von dieſer wollte er allenfalls zugeben, daß ihre Bücher bis auf ihre einzelnen Buchſtaben voll göttlicher Geheimniſſe wären, weil der Schatz des heiligen Geiſtes allerdings nicht erſchöpft werden könnte. Die Oberfläche der Worte hat, ſagt er, freylich nur einen Verſtand; aber dennoch liegt eine Menge göttlicher Geheimniſſe in

dem

dem innern des Ausdrucks verborgen. Die Allegorie erbauet auf einer und derſelben Sache den Glauben; die Tropologie heiligt auf mancherley Art die Sitten und die Anagoge führt dadurch auf mehr als auf einem Wege nicht allein durch die Worte, ſondern auch durch die Sachen zur Höhe in die künftige Welt. So ſchwer war es auch dem erleuchtetern Theile der Gelehrten dieſer Zeit, die Accomodation der heiligen Schrift von dem eigentlichen Verſtande derſelben zu unterſcheiden! Man blieb an der ſeit vielen Jahrhunderten gewöhnten Eintheilung des Sinnes göttlicher Schriften in den eigentlichen oder grammatiſchen, in den allegoriſchen, durch welchen man Chriſtum überall fand, in den tropologiſchen, der in allen hiſtoriſchen Nachrichten eine Anführung zur Gottſeligkeit und Tugend entdeckte, und in den anagogiſchen, der alles auf die künftige Seligkeit deutet und überall eine Beſchreibung von der Herrlichkeit des künftigen Lebens bemerken läßt. Ueberall die drey letzten Arten des Verſtandes zu entdecken, das wurde ihnen gar nicht ſchwerer, als den Alten, und darinn waren die damaligen Ausleger nicht ſelten eben ſo neu, als die Alten.

Eben darinnen finde ich den Grund, warum die meiſten, die in dieſem Jahrhunderte ſich durch die Auslegung der Schrift einen Namen zu machen ſuchten, vornehmlich aber die, welche über die Bücher des alten Teſtamentes ſchrieben, ſich an die ſchwerſten wagten, ungeachtet ſie zur vernünftigen und richtigen Erklärung derſelben noch weniger Hülfsmittel in ihrer Gewalt hatten, als zur deutlichen Darſtellung des wahren Wortverſtandes der Evangeliſten und der apoſtoliſchen Schriften. Ich will nichts davon ſagen, daß außer der Kunde des Ebräiſchen, um in dunkeln und ſchwerſten Stellen den Wortverſtand des alten Teſtamentes zu finden, eine nicht gar zu eingeſchränkte Kenntniß

der damit verwandten übrigen orientaliſchen Sprachen, oder zum wenigſten die Geſchicklichkeit erfordert wird, diejenigen zu nützen, welche dieſe Sprachen kennen und ihre Einſichten darinnen zur Erläuterung des Ebräiſchen angewendet haben; denn dieſes Feld lag damals noch ganz unbearbeitet, und ſelbſt die jüdiſchen Lehrer, die in dieſen Zeiten die alten heiligen Bücher ihrer Religion nach den Grundſätzen des damaligen Judenthums zu erläutern ſuchten, brauchten das Arabiſche nicht dazu, ungeachtet ſie in Spanien unter den Mauren ſich damit bekannt zu machen Gelegenheit und Reiz genug hatten, woran es auch ſelbſt den Chriſten nicht fehlte. Allein diejenigen, welche ſich unter denſelben an die Auslegung des alten Teſtamentes wagten, hätten doch wenigſtens der Sprache ſelbſt, worinnen es geſchrieben iſt, nicht ſo unkundig ſeyn ſollen, als ſie wirklich waren. Denn obgleich von einigen Gelehrten dieſer Zeit bezeugt wird, daß ſie Ebräiſch gewußt hätten, ſo wußten ſie doch wenig mehr davon, als die allererſten Elemente. Vielleicht konnten ſie es leſen; wußten vielleicht die Bedeutungen einiger Wörter; von den Regeln der Sprache aber, von den Geſetzen der Wortfügung; von dem Eigenthümlichen, wodurch das Ebräiſche ſich von andern Sprachen unterſcheidet, wußten ſie nichts, und konnten ſie nichts wiſſen; denn es gab damals noch keine grammatiſche Anweiſung dazu, und wenn ſie auch nur alles das richtig und genau gewußt hätten, was man noch aus dem Hieronymus hätte lernen können: So würden ſie doch keine beträchtlichen Fortſchritte in der Erklärung des alten Teſtamentes gemacht haben. Aber man wendete in dieſen Zeiten nicht einmal ſeine Aufmerkſamkeit darauf. Wie man überdieß keine gründliche Kenntniß von der griechiſchen Ueberſetzung des alten Teſtamentes, durch die ſogenannten ſiebzig Dollmetſcher

metſcher hatte, weil überhaupt die griechiſche Sprache wenig getrieben wurde, und zum wenigſten nicht ſo, wie Gelehrte ſie ſtudiren ſollten; wie man alſo noch viel weniger die griechiſchen Ueberſetzungen des Aquilas, des Symmachus und des Theodotion kannte; denn man findet nicht eine einzige ſichere Spur, daß man die Hexapla und Octapla des Origenes gebraucht habe: So konnten zur Auslegung der Bücher des alten Teſtamentes keine Gelehrten ungeſchickter ſeyn, als die Gelehrten dieſes Jahrhundertes, da es ihnen auch an aller übrigen Kritik und allen dazu erforderlichen Kenntniſſen der ältern Hiſtorie gebrach. Die Philoſophie ihrer Zeiten war von der Art, daß ſie nicht einmal dadurch in den Stand geſetzt wurden, den Sinn der heiligen Schriftſteller der Juden aus dem Zuſammenhange einzuſehen oder zu errathen. Bey der Auslegung des neuen Teſtamentes glaubten ſie nicht ſo viel Ehre erbeuten zu können; denn ſie meynten, daß die gemeine lateiniſche Ueberſetzung den Wortverſtand deſſelben deutlich und richtig genug darlegte, und ihrer Neigung zu myſtiſchen Deutungen konnten ſie höchſtens in Commentarien über die Evangeliſten und die Offenbarung Johannes, oder wie Calixt der Zweyte in ſeinen Lobreden auf den Apoſtel Jacobus that, in allegoriſchen Auslegungen der im neuen Teſtamente vorkommenden Namen der Perſonen nachhängen. Daher kömmt es, daß theils das Evangelium Matthäi, theils das einzige apoſtoliſche Buch, welches ſelbſt aus verſchiedenen Allegorien beſteht, faſt die einzigen Schriften des neuen Teſtamentes ſind, worüber in dieſen Zeiten einige Auslegungen geſchrieben worden ſind. In den Schriften des alten Teſtamentes hingegen glaubte man, für die Allegorie ein viel weiteres Feld vor ſich zu haben. Dieſem Geſchmacke überließ ſich der Abt Arnold von Bonneval in ſeinem Commentar über die Ge-

ſchichte der Schöpfung, welcher, außer einem kurzen Beweiſe, daß Moſes der älteſte Schriftſteller ſey, und ſeinen Vorſtellungen von der Schöpfung und des Menſchen, von ſeinem Falle und dem Paradieſe ſich auf den Wortverſtand nicht einläßt, ſondern mancherley allegoriſche und moraliſche Deutungen vorträgt; Bruno von Signi ſeine Auslegungen über die fünf Bücher Moſis, über den Hiob, über die Pſalmen, über das hohe Lied und die Offenbarung Johannes. Der Abt Guibert von Nogent, nach dem Muſter des Gregorius des Großen, zehn Bücher moraliſcher Auslegungen über das erſte Buch Moſis, fünf Bücher über die Propheten, Hoſea und Amos, und die Klaglieder Jeremia, die er ſelbſt Tropologien nannte; Hugo, aus dem Kloſter zum h. Victor, ſeine Auslegungen über den Pentateuch, über das Buch der Richter, über die Bücher der Könige, über einige Pſalmen und einige Propheten; Richard, aus eben dieſem Kloſter, über die Pſalmen, das hohe Lied und die Offenbarung Johannis; Herve, ein Benedictiner, über den Jeſaias, die Klaglieder, die letzten Kapitel des Propheten Ezechiels, über das fünfte Buch Moſis, über die Propheten, über verſchiedene hiſtoriſche Bücher des alten Teſtaments und über die Evangelia; lauter allegoriſche und moraliſche Commentarien; denn auch er hatte den Grundſatz, daß man ſich mit dem bloßen Wortverſtand der heiligen Schrift nicht begnügen laſſen müßte, weil jener faſt für die Schaale, der allegoriſche Sinn aber für den Kern angeſehen wurde. Radolph der Schwarze, der etwas Ebräiſch und Griechiſch gewußt zu haben ſcheint, ſchrieb bloß über das dritte Buch Moſis zwanzig Bücher voll myſtiſcher Auslegungen. Rupert, der Abt von Duitz, war ein ſehr fruchtbarer Scribent ſeiner Zeit, und des Ebräiſchen nicht ganz unkundig; denn er verglich die Ueberſe-

ſzung des Predigers vom Hieronymus mit dem ebräi-
ſchen Texte, und ſuchte zu beweiſen, daß dieſelbe keine treue Ueberſetzung wäre. Allein das war auch der einzige Gebrauch, den er von ſeiner Sprachkunde machte; denn er überſieht zwar in ſeinen Commentarien theils über die hiſtoriſchen Bücher des alten und des neuen Teſtamentes, theils über den Hiob, über den Prediger, über das hohe Lied, über die zwölf kleinen Propheten und über die Offenbarung nicht ganz den Wortſtand; aber den größten Theil ſeiner Anmerkungen machen doch die allegoriſchen und moraliſchen Deutungen der Schrift aus, worinn er, wie Coccejus unter den Neuern, überall Chriſtum zu finden weis. Philipp von Harveng, welcher über das hohe Lied ſchrieb, Joachim, der Stifter und Abt des Kloſters Flora, der eine Concordanz des alten und des neuen Teſtaments, einen Pſalter auf zehn Saiten, wie auch Auslegungen über die größern und kleinen Propheten und die Offenbarung verfertigte; Wilhelm von Auvergne, welcher ſich durch Erklärungen über die Pſalmen, der Sprüchwörter, den Prediger und den Evangeliſten Matthäus bekannt machte, wie auch der Mönch Odo, von welchem wir eine Auslegung über zehn Weißagungen des Propheten Jeſaias haben, waren alle in ihren exegetiſchen Arbeiten bloß Allegoriſten und Moraliſten. Ueber das hohe Lied Salomons hat man allein aus dieſem Jahrhunderte zwölf verſchiedene Auslegungen vom Abte Bonneval; von dem Biſchofe zu Signi; vom Bruno zu Aſti; von Richarden zum h. Victor; von Bernharden, dem Abte zu Clairvaux; von Gilbert zu Hoiland; von Wilhelm, dem Abte des Kloſters zum h. Dietrich; von Wolberon, dem Abte des Kloſters zum h. Pantaleon; von Lucas, dem Abte zum h. Cornelius; von Philipp von Harveng; von Gilbert von Folioth; von einem Ciſtertienſermönche, Thomas;

Thomas; von dem Abte Rupert, und von dem Honorius zu Autun. Ueber die Briefe Pauli hingegen wurden kaum zwo oder drey Auslegungen geſchrieben; unter denen Abälards Erklärung noch die beſte iſt.

Daß faſt alle dieſe allegoriſchen Auslegungen nach dem verſchiedenen Gange, den der Witz und die Phantaſie ihrer Verfaſſer nehmen, nicht mit einander übereinkommen; daß den Worten der Schrift, die ſie auslegen wollen, einer immer andere Deutungen giebt, als der andre; daß dieſe Deutungen unnatürlich und gezwungen ſind: Dieß macht zwar der Geſchmack der Zeiten ſo glaublich, daß ein Beweis unnöthig zu ſeyn ſcheinen möchte. Allein da doch dasjenige, was die Geſchichtſchreiber der alten theologiſchen Litteratur darüber zu ſagen pflegen, doch gar zu wenig Charakteriſtiſches hat, gemeiniglich nur die Ueberſchriften dieſer exegetiſchen Arbeiten angeben, und vielleicht auch weiter nichts davon geleſen haben: So können einige Proben davon dienen, den Geiſt dieſer Ausleger ſichtbarer darzuſtellen, als ein allgemeines zwar richtiges, aber doch unbewieſenes Urtheil thun kann. Zuerſt will ich einige aus verſchiedenen Auslegungen des hohen Liedes hernehmen. Man hat eine in der größten vollſtändigſten Sammlung der Väter, welches dem Honorius zu Autun zugeſchrieben wird, obgleich einige dafür halten, daß ſie einem andern Verfaſſer zugehören. In der Vorrede will er gleich den Grund der allegoriſchen Auslegungen dieſer alten Salomoniſchen Lieder angeben, und das thut er in einer Vorſtellung, die ſelbſt allegoriſch iſt. Wenn der Bräutigam, ſagt er, einen Ring oder ein anderes Geſchenk ſchickt, ſo wickelt er daſſelbe in Leinewand und verſiegelt es. Der, der es verſiegelt, ſiehts zum Theil, der Ueberbringer aber darf es nicht ſehen. Die Braut,

wenn ſie es bekömmt, bricht das Siegel, wickelt es auf und ſieht, was ihr geſchickt worden iſt. So ſchickt der Bräutigam, Chriſtus, ſeiner Braut, der Kirche, einen Ring, die heilige Schrift, und wickelt ihn in Leinewand, das heißt, in allerley äußerliche leibliche Gebräuche. Die Propheten, die zum Theil das, was zukünftig iſt, ſehen, haben den Brief geſchrieben und verſiegelt; aber die Ueberbringer, die Juden, haben ihn nicht geſehen. Die Braut, das iſt, die Kirche hat den Brief empfangen, hat ihn durch den Schlüſſel Davids oder Chriſti entſiegelt, und die leiblichen Gebräuche, als die Leinewand, worein das Geſchenk eingewickelt war, hinweg gethan und beyſeite gelegt. Sie hat das Gold, das darinnen verborgen war, oder den geiſtlichen Verſtand geſehen. Der Herr zeigte Moſi auf dem Berge Chriſtum, der ein Menſch werden ſollte, und den künftigen Zuſtand der Kirche, die theils aus contemplativen, theils aus activen Mitgliedern beſtehen ſollte. Er befahl zum Bilde davon, die Bundeslade aus Holz und Gold, und die Stiftshütte, aus Silber und Erzt, aus Hiacinten, Purpur, Coccus, Byſſus und Ziegenhaaren zu verfertigen. Die Bundeslade aus Gold und Silber iſt Chriſtus mit ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur. Die Stiftshütte iſt die Kirche; das Gold ſind die Weiſen oder die Apoſtel; das Silber die Ausleger, die Hiacynthen, diejenigen, welche das Himmliſche betrachten. Der Purpur bezeichnet die Märtyrer; der Coccus diejenigen, die von der Liebe Gottes entbrennen; der Byſſus die Bekenner oder die Jungfrauen; die Ziegenhaare aber bedeuten die Büßenden. In der Stiftshütte war das Heilige und das Allerheiligſte, worinnen die Bundeslade verwahrt wurde. Das Heilige bedeutet die activen Glieder der Kirche, an denen die Lehrer arbeiten; das Allerheiligſte bezeichnet die contempla-

templativen, in welchen Chriſtus wohnet. Die Verwandlung der Stiftshütte in einen Tempel bildet die Verſetzung der Kirche aus ihrem itzigen Gefängniſſe in den Pallaſt des Himmels ab. Salomo bauete den Tempel in ſieben Jahren aus Quadratſteinen, aus Balken von Cedernholz, und aus dem feinſten Golde, und bey ſeinem Bau wurde weder Hammer noch Beil gehört. Salomo iſt Chriſtus; die Heiligen ſind der Tempel; der Bau iſt die Aufnahme derſelben in den Himmel. Zur Kirche gehören drey Stände, Noah, Hiob und Daniel. Noah bildet die Lehrer ab; Hiob die Verheyratheten, Daniel die Contemplativen, worunter der Verfaſſer immer die Aſceten und Mönche verſteht. Die Quadratſteine ſind die Verheyratheten, wegen der ihnen zukommenden Tugenden der Klugheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der Mäßigkeit. Die cedernen Balken ſind die Lehrer; theils wegen der Unverweslichkeit ihrer Werke; theils wegen des wohlduftenden Geruches ihrer Tugenden. Das Gold ſind die Betrachtenden, wegen ihres reinen Herzens. Die ſieben Jahre, in denen der Tempel erbauet wird, ſind die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes. Daß bey dem Baue weder Hammer noch Axt gehört wird, dadurch wird zu erkennen gegeben, daß im Himmel weder Leid noch Geſchrey ſeyn wird. Salomo hat alſo das hohe Lied geſchrieben, und von der Stiftshütte oder von der gegenwärtigen Verfaſſung der Kirche Gelegenheit genommen, die künftige Verfaſſung derſelben abzubilden. Er beſchreibt darinnen die Vermählung der Kirche durch die Menſchwerdung Chriſti, ihre Verwahrung in Babylon, von ihren Brautwerbern, und die völlige Vollziehung derſelben im Himmel. Der Urheber dieſes Buchs iſt der heilige Geiſt; der Schreiber Salomo. Die Materie iſt der Bräutigam Chriſtus, und ſeine

Braut die Kirche. Die Abſicht beſteht in der Verbindung der Seele mit Gott, die durch ſeine Liebe vollkommen gemacht wird. Der Endzweck und der Nutzen endlich iſt die Liebe Gottes, und des Nächſten. Was die Folge, in welcher alles dieſes ausgeführet wird, betrift, ſo beſteht das Weſentlichſte darinnen, daß der Sohn des Königes zu Jeruſalem ſich mit der Tochter des Königes zu Babylon durch Geſandte verloben will; daß ſie hingegen, der häufigen Geſandtſchaften überdrüßig, antwortet: Euer Herr komme ſelbſt, und ſage, was er wünſchet. Er kömmt, giebt ihr einen Mahlſchatz, empfiehlt ſie ſeinen Freunden und Freundinnen, und verläßt ſie, um die Hochzeit mit ihr zu veranſtalten. Hierauf kehrt er mit einem großen Heere zurück, führt die Braut von Babylon nach Jeruſalem in ſeine Stadt. Diejenigen, die ihr übel begegnet haben, wirft er ins Gefängniß; diejenigen hingegen, die ihr wohl begegnen, ladet er zur Hochzeit ein, und machet ſie zu Erben ſeines Reiches. Jeruſalem iſt das Reich des Himmels, der König dieſer Stadt, Gott der Vater, ſein Sohn aber, Chriſtus. Die Geſandten ſind die Propheten; Babylon iſt dieſe Welt; der König dieſer Stadt iſt der Teufel, die Tochter deſſelben iſt die heidniſche Welt. Die Ankunft des Bräutigams bedeutet die Menſchwerdung Jeſu, und der Mahlſchatz ſein Blut. Die geiſtlichen Freundinnen ſind die Biſchöfe; die weltlichen, die Könige und Fürſten. Die Abreiſe des Bräutigams bedeutet die Himmelfahrt Chriſti; die Wiederkunft deſſelben zu ſeiner Braut, ſie heimzuholen, Chriſti Wiederkunft zum Weltgerichte. Die Heere, mit denen er zurückkömmt, ſind die Engel; diejenigen, die der Braut übel begegnen, die Ketzer und die böſen Chriſten. Das Gefängniß, worein ſie geworfen werden, iſt die Hölle. Diejenigen, die ihr wohl begegnen, ſind

die

die guten Catholiken, und die Hochzeit iſt die ſüße Freude des ewigen Lebens. Man wird nicht läugnen, daß der Verfaſſer dieſes Schlüſſels zur Erklärung des hohen Liedes witzig und ſinnreich genug iſt, und ich zweifle nicht, daß es manchen geben werde, der ihn beynahe für eben ſo witzig zu halten geneigt iſt, als viele von denen, welche in dem hohen Liede bald wollüſtige Geſänge, bald Lieder auf die eheliche Liebe, bald Eclogen, oder Dramata von einer beſondern Art zu entdecken glauben, und zum Theil vielleicht Recht haben.

Hier ſind einige Proben der Erklärung ſelbſt. Die Braut, ſagt er, küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines Mundes; das heißt, er vereinige ſich mit mir durch die Propheten und Apoſtel; denn dieſe heißen ſein Mund, weil er durch ſie geredet hat. Deine Brüſte, wie es nach der Vulgata heißt, ſind lieblicher als Wein, das heißt: Chriſtus hört das Verlangen der chriſtlichen Seele, antwortet: Deine Wünſche will ich erfüllen, weil du deſſen würdig biſt, weil du mir gute Söhne ſäugen und erziehen wirſt. Deine Brüſte, das heißt, die Prediger, ſind beſſer als Wein, oder als alle weltliche Weisheit. Der Geruch ihres Gartens ſind die Gaben des heiligen Geiſtes. Die Kirche, welche ſich von ihrem Bräutigam loben hört, antwortet: Dein Name iſt eine ausgeſchüttete Salbe; darum lieben dich die Mägde; das heißt: Als Chriſtus vom Himmel kam und Menſch ward, ſo wurde ſein Name überall gepredigt, und weil die Predigt davon die Wunden der Sünder heilte, ſo liebten ihn alle bekehrten Seelen. Darum ſpricht die Kirche: Zeuch mich dir nach, und ihre Freundinnen antworteten: Wir laufen mit dir. Der Sinn ſoll ſeyn: Gehe du voran; ich will dir folgen; wir wollen durch Glauben und Werke dir nachlaufen, um

mit dir zur Ruhe zu kommen. Der König führt mich in ſeine Kammer: das ſoll heißen: Er bringt mich zum vollen Genuſſe der Seligkeit, und wird mich im Himmel belohnen. Ich bin ſchwarz, aber gar lieblich, ihr Töchter Jeruſalems; damit will ſie ſagen: Wenn ihr mir nachfolgen wollt, ſo müſſet ihr eben ſo viele Trübſale leiden, oder durch Leiden eben ſo ſchwarz werden, als ich. Wie die Teppiche Salomons; das iſt: ſo ſchön als die von Haaren gereinigten Häute, womit die Bundeslade bedeckt war. Jeder Gläubige iſt eine ſolche Haut Salomons, weil er ſein Fleiſch tödtet, und ſich von den Haaren des Ueberfluſſes weltlicher Güter reinigt; (vermuthlich durch Vermächtniſſe und Stiftungen an die Klöſter.) — Wenn es weiter heißt: Deine Backen ſtehen lieblich in den Spangen, und dein Hals in den Ketten. Wir wollen dir goldne Spangen machen, mit ſilbernen Plöcklein; da der König ſich herwandte, gab mein Narde ſeinen Geruch: So muß man wiſſen, ſagt der Ausleger, daß die Backen die Prediger bedeuten, weil man bey den Backen zweyerley zu bemerken hat; die Schamröthe, welche den Abſcheu der Prediger vor der Sünde abbildet, und die Zähne, wodurch die Speiſe vernichtet wird, welches davon erklärt werden muß, daß die Lehrer die Laſter vernichten. Die goldenen Spangen mit den ſilbernen Pöcklein bedeuten die Liebe, als die größte Tugend, weil ſie durch viele Arbeit rein geſchmelzt werden muß, und das Wort Gottes, welches durch ſeinen Vortrag, wie Silber glänzt. Der Narde, der ſeinen Geruch von ſich giebt, iſt nichts anders als die Demuth in der Ausübung guter Werke. So erklärt Honorius dieſen Anfang des hohen Liedes. Bruno von Aſti weis es faſt alles anders zu erklären. Die Worte: Er küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines

Mundes,

Mundes, ſind Worte, womit die Synagoge ihr Verlangen nach der Ankunft Chriſti ausdruckt, als wenn ſie ſagte: Er hat mir ſo oft ſeine Erſcheinung durch die Propheten verheißen; er erſcheine und küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines Mundes; das heißt, er unterrichte mich nun ſelbſt. Unter den Brüſten, die er nicht der Braut, ſondern Chriſto giebt, verſteht er die Süßigkeit des Evangelii, weil dadurch die Kindheit der Gläubigen, wie mit Milch genährt wird. Dieſe Brüſte ſind lieblicher als Wein, weil die Lehre des Evangelii beſſer iſt, als das in ſeinem Geſchmacke ſo herbe und ſtrenge Geſetz Moſis. Die Wohlgerüche ſind die Gaben des heiligen Geiſtes oder auch die guten Meinungen, die man von Tugenden hat; Die Salbe aber iſt Chriſtus, weil er ſeinen Namen vom Salben hat. Unter den Mägden, die ihn lieben, verſteht er die Seelen der Auserwählten, die mit Mägden verglichen werden, weil ſie ſich ihrer Gebrechlichkeit bewußt ſind, und Chriſtum um deſto mehr lieben, je mehr ſie ſich deſſen bewußt ſind. Zeuch mich nach dir, hält er nicht für Worte der Synagoge, ſondern für eine Bitte der Kirche, und ſie ſoll damit ſagen wollen: Weil ich ſehe, daß ich durch meine Kräfte nichts Gutes ausrichten kann, ſo gieb mir Kräfte, dir nachzuahmen, oder auch: Wenn du zum Himmel aufſährſt, ſo ſtärke mich, daß ich würdig werden möge, dir dahin nachzufolgen. Unter den Backen verſteht er nicht die Schamhaftigkeit der Lehrer, ſondern der Kirche; unter dem Halſe aber die Geiſtlichen, weil die Reden, wodurch uns die Geheimniſſe der Schrift entdeckt werden, aus dem Halſe herauskommen. Unter den Spangen mit den ſilbernen Pöcklein verſteht Bruno die ſchweren Lehren, die aus der heiligen Schrift und verſchiedenen Ausſprüchen der Väter zuſammen gekettet werden, der Geruch der Narden iſt der Geruch der Tugenden, welche Chriſten ausüben.

Der

Zwiſchen den verſchiedenen Auslegungen des hohen Liedes ſowohl vom Honorius, als vom Bruno von Aſti und der Erklärung, die Irimbert, ein Abt von Admont, gegen das achtzigſte Jahr dieſes Jahrhundertes davon gab, iſt der Unſchied noch größer. In den Worten: Er küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines Mundes liegt nach ſeiner Meinung eine myſtiſche Verkündigung der Empfängniß des Heilandes in dem Leibe der Jungfrau Maria; denn er iſt der Mund des Vaters und ſein ewiger Sohn; unter dem Kuſſe ſeines Mundes kann alſo auf eine ganz ſchickliche Weiſe der heilige Geiſt verſtanden werden. Mit dieſem Kuſſe oder mit der Ueberſchattung des heiligen Geiſtes wurde Maria geküßt, als ſie den Sohn des Vaters empfing und wie nun dadurch die Verkündigung und Empfängniß deſſelben vorher verkündiget wurde, ſo kann, ſeiner Meinung nach, das Folgende gar füglich von der Menſchwerdung erklärt werden. Denn deine Brüſte, heißt es, ſind lieblicher, als Wein, und wohlriechender, als die beſten Salben. Warum, ſagt er, wird nun die Menſchwerdung durch die Brüſte vorher bedeutet, da die Brüſte einer Mutter pflegen erſt von Milch anzuſchwellen, wenn das empfangene Kind durch die Seele belebt zu werden anfängt? Irimbert antwortet und erweitert zugleich die Geſchichte, daß die Brüſte der Jungfrau gleich bey der Empfängniß des Sohnes Gottes mit Milch erfüllt worden wären; denn ſie hätte nicht, wie andre Mütter empfangen, ſondern hätte allein vor allen andern Müttern den Gottmenſchen mit dem Leibe und der Seele ganz und zugleich empfangen; er aber ſey in eben derſelben Stunde empfangen und belebt und Menſch geworden. Beſſer als Wein heißen die Brüſte der Jungfrau Maria, weil ſie von aller fleiſchlichen Luſt rein ſind, indem ſie ohne alle ſündliche Luſt empfangen hat, die, ihrer berauſchen-

rauſchenden Wirkungen wegen mit dem Weine zu vergleichen ſind. Wohlriechender heißen ſie, als die beſten Salben, weil die Mutter Jeſu zugleich vollkommen keuſch und doch auch fruchtbar war. Wie nun dadurch die Empfängniß und Menſchwerdung vorbedeutet worden iſt, ſo irret man nicht, wie er meint, wenn man die Geburt unter dem Oele verſteht, wovon es gleich darauf heiße: Dein Name iſt eine ausgeſchüttete Salbe. Die Geburt Chriſti ſoll ganz füglich durch das Oel bedeutet werden; denn erſtlich ſoll eben am Tage der Geburt Jeſu zum Zeichen der Gnade, die dadurch dem ganzen menſchlichen Geſchlechte wiederfahren iſt, ein ganzer Bach voll Oel aus der Erde hervorgequollen ſeyn; ſodann hat das Oel auch verſchiedene Eigenſchaften, die ſich mit den Eigenſchaften des Erlöſers vergleichen laſſen. Das Oel leuchtet, nährt und ſalbt. Als demnach das Oel ausgeſchüttet, oder der Erlöſer geboren wurde, ſo fing er auch an zu leuchten, zu weiden und zu ſalben; denn er iſt das wahre Licht, das alle Menſchen erleuchtet und alle Finſterniſſe des Irrthums zerſtreuet. Er iſt auch das lebendige Brod, das vom Himmel herabkommen iſt und nicht aufhört, die Seelen ſeiner Auserwählten täglich zu weiden; denn er hat ihnen ſeinen Leib und ſein Blut zu einer geiſtlichen Speiſe geſchenkt. Ueberdieß ſalbt er uns auch mit der unſichtbaren Salbung des Geiſtes, durch die Vergebung der Sünden, durch welche er die Seelen der Erlöſten geſund macht und heilet. Man ſoll aber dabey merken, warum er eine ausgeſchüttete Salbe heißt. Dein Sohn, o Gott, apoſtrophirt er den Vater, war eine eingeſchüttete und nicht eine ausgeſchüttete Salbe, als er noch im innern Theil des Herzens verborgen war; aber als er ausgeſchüttet, als er geboren wurde, da ward ſein vorhin unbekannter Name überall erkannt und in der ganzen Welt geprieſen. Auf

die

die Geburt folgt der Beſuch der Hirten zu Bethlehem von den Engeln; deswegen heißt es ſogleich darauf: Darum lieben dich die Mägde oder die Jungfrauen, worunter füglich die Seelen der Hirten verſtanden werden, weil ſie im Glauben noch ganz neu und zart waren, die zwar das glaubten, was ſie aus der Nachricht des Engels gelernt hatten; von denen man aber doch nicht lieſt, daß ſie vor dem gebornen Heilande niedergefallen wären oder ihm Geſchenke dargebracht hätten. Deswegen wird auch ſogleich der Beruf der Weiſen aus dem Morgenlande in den Worten vorbedeutet: Zeuch mich dir nach, ſo laufen wir. Es war ganz anſtändig, daß auf den Beſuch der Hirten von den Engeln die Berufung der Weiſen folgte; denn dieſe waren die Erſtlinge aus den Heyden, wie jene die Erſtlinge aus den Juden wären. Unter jenen Erſtlingen wünſchte die Braut, die Kirche, zum Glauben gezogen zu werden, damit ſie dem Geruche der Salbe Chriſti entgegen laufen könnte. Sie wurden durch die Erleuchtung des Glaubens gezogen und liefen auch nicht langſam, ſondern ſehr geſchwind, mit großer Andacht des Gemüths nach dem Geruche der Gottheit und Menſchheit Jeſu. Nachdem nun auf ſolche Weiſe der Beruf der Weiſen vorbedeutet worden war, ſo ward auch die Darſtellung des Kindes Jeſu und der Lobgeſang Simons und der frommen Hanna in den Worten bezeichnet: Der König führt mich in ſeine Kammer. Durch die Kammer wird füglich der Tempel des Herrn verſtanden; denn in dem Tempel war der Altar und das Heiligthum, wo das Opfer des Heils Gott dargebracht wurde. Solche Erklärungen ſind es, worinnen Irimbert in den Worten des hohen Liedes alles findet, was ſich mit Chriſto von ſeiner Geburt an bis zu ſeiner Himmelfahrt zugetragen hatte. Die Worte: Ich bin ſchwarz, und doch

lieblich

lieblich bezeichnen nach ſeiner Auslegung die menſchliche Natur Jeſu, welcher ſchwarz wegen ihrer angenommenen menſchlichen Schwachheiten, herrlich aber, wegen ſeiner mit ihr vereinigten majeſtätiſchen Gottheit heißen ſoll. Verbrannt von der Sonne ſoll dieſelbe genannt werden, weil ſie durch ihre letzten Leiden und Martern ſo ſehr verunſtaltet worden ſey. Auch die Teppiche oder Häute Salomons ſollen ein Bild davon ſeyn. Unter den Backen der Braut verſteht dieſer Ausleger die Apoſtel und Propheten, weil durch ihren Mund die Schönheit der göttlichen und menſchlichen Natur Chriſti auf der ganzen Erde verherrlichet worden iſt: unter ihrem Halſe aber die Predigten derſelben. Weil die Kirche durch ihre Lehren geſchmückt werde, ſo können auch dieſe Lehrer und alle Prediger gar füglich mit Spangen oder Halsbändern verglichen werden. Unter dem Narden, der ſeinen Geruch von ſich gab, verſteht er zwar auch die chriſtliche Demuth der Kirche, nicht aber in der Ausübung guter Werke, ſondern in ihren Klagen, in ihren Kaſteyungen und Faſten bey dem Leiden und Tode Jeſu.

Ich kann mich durch die Furcht vor dem Ekel, welche dergleichen Auslegungen verurſachen können, nicht abhalten laſſen, noch eine Probe einer andern Erklärung dieſer erſten Verſe des hohen Liedes von einem Thomas Verzelli mitzutheilen, die aus der myſtiſchen Theologie hergenommen iſt. Dieſer Thomas hält die Worte: **Er küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines Mundes** für die Stimme einer Gott verähnlichten Seele und für Seufzer ihrer Liebe, die ſich in geiſtigen Theorien übet und mit ihrer ganzen Sehnſucht nach dem Frieden der Vereinigung ſchmachtet. Ermüdet von der Arbeit dieſer geiſtlichen Beſchäftigung und begeiſtert von dem Vorgeſchmacke der Süßigkeit dieſer Ruhe bricht ſie in den frolockenden

Seufzer

Seufzer aus: **Er küſſe mich mit dem Kuſſe ſeines Mundes**, als wenn ſie ſagen wollte: Der Bräutigam erfreue mich mit dem Gefühle ſeiner Vereinigung; denn der Kuß ſeines Mundes iſt das Gefühl oder die Erfahrung der Vereinigung mit ihrem ſüßen Geliebten. Dieſes ſoll ganz füglich durch den Kuß des Mundes verſtanden werden, weil der Mund das Werkzeug iſt, womit man alles genießt, was wohlſchmeckt, und in der Vereinigung aber alle Freuden der Tugenden und alle Erleuchtungen zuſammen kommen. Wie aber der Geſchmack einer genoſſenen Speiſe vorübergeht, die Nahrung hingegen zur Erhaltung der Natur zurück bleibt: So vergeht zwar auch die Anmuth und Süßigkeit des Genuſſes der Vereinigung, aber die Kraft dieſer geiſtlichen Nahrung, wenn ſie geſchmeckt worden iſt, bleibt zurück und ſtärkt die Seele zum Genuſſe einer noch ſtärkern geiſtlichen Nahrung, wie der heilige Dionyſius in ſeiner Hierarchie ſagt. Mit der Verſicherung: **Deine Brüſte ſind ſüßer als Wein und wohlriechender als die beſten Salben**, ſoll angezeigt werden, daß die geiſtlichen Uebungen ſüßer ſind, als die leiblichen und dem geiſtlichen Geruch der Seelen angenehmere Empfindungen verurſachen, als alle materialiſchen Wohlgerüche geben; denn ſie flöſſen alle aus dem ſüß duftenden Jeſu. Damit aber die unvollkommenen Seelen darum nicht verzweifeln möchten, daß ſie durch eine ſo feine Nahrung nicht genährt würden: So wird ihnen, wie Thomas meint, eine ihrer Unmüdigkeit gemäße Nahrung in den Worten dargeboten: **Dein Nahme iſt eine ausgeſchüttete Salbe.** Unter der ausgeſchütteten Salbe verſteht er alle ſichtbare Creaturen, weil wir durch dieſelben, zu einer weiten und deutlichen Erkenntniß Gottes kommen. Deswegen ſind dieſelben eine Nahrung für noch ungeübte Seelen, die an einer noch feinern geiſtigern

gern Nahrung keinen Geſchmack finden können, wenn es nach der Vulgata heißt: Zeuch mich nach dir, ſo laufen wir zum Geruche deiner Salben. So ſoll das eben ſo viel ſeyn, als wenn geſagt würde: Erhebe mich durch die Kraft meines Strales über mich ſelbſt, ſo werde ich mit den übrigen Gemüthstugenden auf die Wohlgerüche deiner göttlichen Austheilung hinſchauen, dieß verlangt der Gottverähnlichte Verſtand von dem Geliebten, weil es unmöglich iſt, daß er anders, als durch die Kraft des geiſtlichen Strals über ſich erhoben werden kann. Dann wird er wahrhaftig abſtractiv; auf eine weiſe Art directiv und auf eine ſüße Weiſe unitiv. Eine ſolche Seele abſtrahiret den Verſtand von materialiſchen Dingen; ſie dirigirt ihn durch das Geiſtliche und unirt ihm mit dem, was göttlich iſt. Der Abſtraction folgt die Arbeit; die Direction begleitet der Glanz und mit der Unition vereinigt ſich die Süße. Denn wenn die Seele vom Sichtbaren zum Unſichtbaren geführt werden ſoll, ſo iſt es nothwendig, daß ſie erſt einige Gewalt leide. Darum heißt es: Zeuch mich. Wenn ihr zuerſt ein Object vorkommt, ſo geräth ſie in Entzückung, unter welcher der Leib angegriffen und ermüdet wird; denn die Seele, von der Wärme des göttlichen Strals entbrannt, freut ſich ſo ſehr über den Anblick des Geiſtlichen, daß, weil ihre ganze Aufmerkſamkeit allein darauf gerichtet iſt, ſie nicht, wie gewöhnlich auf ihren Leib wirken kann, wodurch die Kraft des Leibes abnehmen muß. Darum ſaget Hiob: Als der Geiſt vor mir vorüber gieng: So ſchauerten alle Haare meines Fleiſches. Es iſt aber dabey zu merken; daß bey der Direction durch intellectuelle Dinge der Seele viele Gegenſtände erſcheinen; zum Exempel, ſehr glänzende Lichter, auſſerordentlich leuchtende Körper, die verherrlicht zu ſeyn ſcheinen, voll un-

ausſprechlicher Schönheit, wie die allerherrlichſte Maria mit allen Heiligen. Gemeiniglich erſcheint die überſüße Jungfrau in ſehr verſchiedenen Geſtalten; weswegen niemand zweifeln kann, daß die Gnade der Contemplation beſonders durch die höchſt ſüße Güte derſelben erlangt werde. Denn ſie ſelbſt iſt der intellectuelle Adler, der ſeine Jungen zum Fliegen lockt, ſeine Flügel ausbreitet und ſie darauf trägt, bis der andächtige Verehrer unſerer lieben Frau von ihr durch gute Erleuchtungen regiert, geleitet und unterſtützt zur Vollkommenheit des Schauens gelanget. Wenn es heißt: **Der König führt mich in ſeine Kammer:** So will die Seele damit ſagen, daß er ſie zur geheimen Empfindung ſeiner Vereinigung zugelaſſen habe. Erſt wird ſie gezogen; dann lauft ſie, dann wird ſie eingeführt, und daher wird die Vereinigung füglich durch die Kammern abgebildet, weil ſie da von ihrer Gottverähnlichung ſo berauſcht wird, daß ſie auf eine ganz bewundernswürdige Art, ſowohl dadurch, daß ſie ſich ſelbſt nicht kennt, alles weiß, als dadurch, daß ſie durch Wiſſen nichts weiß, und durch die vorläufige Anmuth des Gebrauchs der Vernunſt ganz beraubt und davon verſchlungen wird. Man kann durch die Kammern des Geliebten auch die verſchiedenen überhimmliſchen Hierarchien verſtehen, wo ein Ueberfluß voll überaus ſüßer, anmuthiger und wohlthätiger Gaben iſt, zu deren Genuſſe ſie von dem Könige zugelaſſen und davon ſo berauſcht wird, daß ſie in ihrer Trunkenheit ausruft: **Wir wollen uns freuen und frölich über dich ſeyn und an deine Liebe mehr gedenken, als an den Wein.**

Ich höre auf, mehr Proben von dieſen ſchwärmeriſchen allegoriſchen Auslegungen des hohen Liedes zu geben, obgleich ein Zimmermann zu ſeinen Gedanken

über

über die Einſamkeit und ihre Wirkungen noch manchen Stoff darinnen finden würde und daraus beweiſen könnte, auf welche ſeltſame Gedanken die menſchliche Seele fallen kann, wenn eine erhitzte Einbildung die Nerven des Körpers auf eine widernatürliche Art überſpannt und den freyen Gebrauch der Vernunft und Ueberlegung, wo nicht gänzlich zernichtet, aber doch völlig unterdrückt hat. So mannichfaltig und unzählbar ſind die Thorheiten und Ungereimtheiten, worein der menſchliche Verſtand ſich verirren muß; ſo viele der unfruchtbaren und ganz unnützen Beſchäftigungen, beſonders auch mit der beſten Gabe des Himmels, mit der Religion, wenn der Geiſt ſich in der Betrachtung ihrer Lehren oder dem Gebrauche ihrer Quelle, des göttlichen Wortes, der Leitung auch nur eines einzigen falſchen Satzes überläßt. Niemals iſt, in der guten Abſicht, die Wörter der heiligen Schrift zu erheben, etwas ungereimteres behauptet worden, als daß güldne Berge an jedem Buchſtaben ihrer göttlichen Bücher hiengen, weil jedes ihrer Worte ſo viel bedeutete und bedeuten ſoll, als es nur immer bedeuten kann. Denn es ſind nicht güldene Berge, ſondern Berge von Ungereimtheit und Unſinn, welche an dergleichen allegoriſchen Deutungen hängen.

Die übrigen Schriften des alten Teſtaments hatten unter den Händen ihrer Ausleger, in dieſem Jahrhunderte, kein beſſeres Schickſal; alle allegoriſirten oder moraliſirten darüber, wie eine zügelloſe Einbildung ſie leitete, oder brachten die allegoriſchen und moraliſchen Auslegungen alter Schriftſteller des Occidents, in einen Auszug, wie Odo von Cluni that, deſſen bereits gedacht worden iſt. Um nicht allzuweitläuftig zu werden und von der Geduld derjenigen, welche zwar vielleicht

den Geiſt des Geſchmacks der Ausleger dieſer Zeiten kennen zu lernen wünſchen, aber doch auch nicht gerne ermüdet ſeyn wollen, will ich nur einige Beweiſe davon aus Erklärern anführen, denen man in dieſer Zeit einen nicht geringen Werth beylegte. Radolf, der Schwarze genannt, ein Mönch in dem Kloſter Flaix, lebte und ſtarb ungefähr in der Mitte dieſes Jahrhundertes und ſchrieb bloß über das dritte Buch Moſis zwey und zwanzig Bücher allegoriſcher Auslegungen; in der löblichen Abſicht, den Einwürfen der Jüden wider unſre Religion zu begegnen; der Unwiſſenheit ſeiner Zeitgenoſſen abzuhelfen, welche, wie er in der Vorrede ſagt, ihren väterlichen Glauben mehr aus Vorurtheil und darum, weil ſie darinnen erzogen worden waren, als aus eigener Ueberzeugung getreu blieben, und zugleich ihnen die Göttlichkeit ihrer Lehren mit unwiderſprechlichen Gründen zu beweiſen. Deswegen wollte er durch ſeine Auslegungen darthun, daß alles das erfüllt worden ſey, was die Propheten ſchon vor vielen tauſend Jahren, theils durch die Geheimniſſe der von Gott angeordneten moſaiſchen Gebräuche, die er Sacramente nennt, theils in ihren Weiſſagungen vorher verkündiget hätten. Darum behauptet er wider die Jüden, daß die moſaiſchen Anordnungen, Schatten und Bilder der Wahrheit wären, welche ſie nicht verſtünden und gleichſam die Hülle, womit er ſein Antlitz vor ihnen verborgen hätte, weil ſie unvermögend geweſen wären, den Glanz deſſelben zu ertragen. Weil ſie, ſo zu ſagen, nur ſeinen Rücken geſehen hätten, ſo hätten ſie ſich eingebildet, er habe kein menſchliches Angeſicht. Sie hätten die Zeichen für die Sache ſelbſt genommen, und weil ſie die Abſicht des Geſetzgebers nicht eingeſehen hätten, ſo verſtünden ſie auch nicht, was er durch die Zeichen habe lehren wollen. Eben dadurch, ſagt er, ſey er bewogen worden, ſich an die Erklärung

ſeines

ſeines dritten Buches zu wagen, welches unter ſeinen Büchern für das dunkelſte gehalten werde, und den Leſern mehr zum Ekel, als zur Erbauung zu gereichen ſcheine, weil es durch ſeine dickern undurchdringlichern Schatten von ſich abſchrecke. Hierauf giebt er den Innhalt der zwey und zwanzig Bücher ſeiner allegoriſchen Erklärungen. Das erſte handelt in zehn Kapiteln von den Brandopfern und Speisopfern, wie auch von den Erſtlingen, welche von allen Früchten dargebracht werden mußten. Das zweyte Buch erklärt die Dankopfer in fünf Kapiteln; das dritte die übrigen Sündopfer in zehn Kapiteln; das vierte redet in fünf Abſchnitten, wieder von den Brandopfern, von den Opfern für Aaron und ſeine Söhne; das fünfte von Dankopfern und freywilligen Opfern in vier Abſchnitten; das ſechſte von der Salbung Aarons und ſeiner Söhne; das ſiebente von den Gebräuchen des Sabbaths, von dem Tode der Söhne Aarons und von einigen ſie betreffenden Geſetzen; das achte von den reinen und unreinen Thieren; das neunte und zehnte von den verſchiedenen Arten des Ausſatzes der Perſonen und der Häuſer. Die übrigen Bücher begreifen alles was Moſes von dem funfzehnten Kapitel an bis zum Ende dieſes Buches anordnet, verbietet oder erzählt. Radolfs Erklärungen ſind alle ſo beſchaffen, daß ſie bey den Jüden ſowohl, als auch bey zweifelnden Chriſten nicht diejenige Wirkung leiſten konnten, die er ſich davon verſprach, daß ſie vielmehr eine ihr entgegengeſetzte hervorbringen würden, wenn es Pflicht ſeyn ſollte, das alles für den Sinn der heiligen Schrift zu halten, was er darinnen zu finden weiß. Alle ſeine Deutungen ruhen nicht allein auf keinem feſtern und ſichern Grund; ſind nicht allein ganz willkührlich, ſondern haben nicht einmal das Verdienſt der Einigkeit und Uebereinſtimmung mit einander. Er verſteht zum Exempel,

empel, unter der Hütte des Stifts bald die chriſtliche Kirche, bald den Leib Chriſti, bald die Wohnung der Engel; bald die heilige Schrift. Was kann nicht aus der Offenbarung gemacht werden, wenn eine ſolche Vieldeutigkeit der ſymboliſchen Sprache angenommen wird? Man hätte glauben ſollen, daß er von dem Briefe an die Ebräer Anlaß genommen haben würde, überall Chriſtum, ſeine Leiden, ſeinen Tod und ſeine Verſöhnung des menſchlichen Geſchlechts zu finden. Aber wenn es auch gleich nicht an Deutungen dieſer Art fehlt, ſo weiß doch ſein Witz noch viel andere Deutungen darinnen zu entdecken. In den Brandopfern erblickt er aus der Zahl der Gläubigen die Mönche, welche dieſer Welt entſagen, und ſich dem Gehorſame gegen Gott ganz zum Brandopfer darbringen, weil ſie von allen ehelichen Banden und allen Lüſten des Fleiſches befreyt, alle ihre Neigungen auf das Himmliſche richten. In den Dankopfern hingegen findet er diejenigen, die zwar nicht geſchickt ſind, einen ſo hohen Gipfel der Vollkommenheit zu erreichen und die Verdienſte höherer Tugenden nicht erlangen, die aber doch, durch einen minder vollkommenen Wandel Friede mit Gott machen und ſein Misfallen durch die Sorgfalt, ihn durch keine Verbrechen zu beleidigen, vermeiden. Sie verlaſſen zwar nicht alles das ihrige und das, was ſie nach fleiſchlicher Weiſe lieben, wird nicht ganz durch das geiſtliche Feuer verzehrt, wie von Dankopfern, nicht alles, ſondern nur das Fett verbrannt wurde; aber ſie ſind doch dadurch ein heiliges Fleiſch, das mit Vergnügen genoſſen werden kann, weil ſie das Beſte, was ſie haben, opfern, oder, um ohne Hülle zu reden an die Cleriſey oder an die Klöſter geben. Unter den Brandopfern von jungen Rindern will er unter der Zahl der Vollkommenen oder der Mönche, die jungen und ſtarken verſtanden haben, welche für ihre ſchwächern

Brüder

Brüder die läſtigern leiblichen Arbeiten verrichten. Andre von ihnen ſind ſchwach und haben keine Kraft zu arbeiten: allein was ſie in dieſer Welt beſitzen, das geben ſie gleich den Schafen, die ſich ihre Wolle und ihr Fell willig nehmen laſſen, an andre, und nähren ihre Beſitzer, wie mit ſüßer Milch, durch die Unſchuld und Sitten ihrer Werke. Dieſe ſollen durch die Opfer von Schafen oder Lämmern abgebildet werden. Wie Radolf glaubt, daß die Opfer von Ziegen, weil dieſe Thiere einen unangenehmen und geilen Geruch von ſich geben, ein Vorbild der Sünder ſind, die von ihren Sünden ablaſſen und ſie dadurch gleichſam tödten, damit ſie ſich zu einem Opfer für Gott ſchicken mögen: So ſoll das Opfer von Vögeln ein Vorbild derjenigen ſeyn, welche ſich bloß der Erkenntniß Gottes widmen und je weniger ſie ſich mit irrdiſchen Dingen beſchäfftigen, ſich auf den Flügeln der Contemplation deſto höher ſchwingen können. Daß bey den Brandopfern von den Vögeln dieſen der Kopf abgeriſſen und auf dem Altar angezündet wurde; daß der Prieſter ſein Blut an der Wand des Altars ausbluten laſſen und ihren Kropf mit ihren Federn auf den Aſchenhaufen werfen mußte: Dadurch ſollte angezeigt werden, daß diejenigen, welche ſich bloß mit der Betrachtung göttlicher Dinge beſchäftigen ſollen, allen Stolz wegwerfen müſſen, der aus dem Pompe der Beredtſamkeit entſpringt, und da die Federn nichts anders, als die Eitelkeit weltlicher Wiſſenſchaften, die Kunſt, Verſe zu machen und das Geſchwätz der Dialektiker ſind, ſo müſſen dieſe Federn von denen weggeworfen werden, welche ſich dem contemplativiſchen Leben widmen. Wenn befohlen wird, daß man ihnen die Flügel ſpalten, aber nicht zerbrechen ſoll, ſo ſoll dadurch zu erkennen gegeben werden, daß ſie zwar ihre Vernunft zur Betrachtung göttlicher Dinge behalten, auf ihre Gelehrſamkeit aber

ſich nichts einbilden noch von der Lehre der Väter abwei=chen dürfen. Unter den größern vierfüßigen unreinen Thieren verſteht Radolf diejenigen, die ſich durch Hand-lung, Ackerbau oder andere Gewerbe dieſes Lebens be-reichern; unter den unreinen Vögeln diejenigen, die durch weltliche Ehrenſtellen und Würden hoch fliegen; unter den verbotnen Fiſchen die geheimen und verborgenen Leidenſchaften der Menſchen; unter den Thieren, welche widerkäuen, alle Chriſten, die das Wort Gottes mit den Ohren hören, ſolches in dem Bauch des Gedächtniſ-ſes verwahren und daſſelbige durch fleißige Betrachtungen deſſelben zum Munde des Herzens zurück bringen und wie-derkäuen. Weil von den Thieren, welche zwar wieder-kauen, die Klauen aber nicht ſpalten, beſonders das Ka-meel, das Kaninchen und der Haſe genannt werden, das Kameel ſehr groß, das Kaninchen ſehr rauch und be=haart und der Haſe ſehr furchtſam iſt: So meynt dieſer ſo künſtliche Ausleger, man könnte darunter die drey Hin-derniſſe verſtehen, welche verurſachen, daß der Menſch von der Anhörung des göttlichen Worts keinen Nutzen hat; den Hochmuth, die weltlichen Geſchäfte, und die irrdiſche Furcht und Sorge. Vermuthlich iſt es an die-ſen Proben genug, um damit zu beweiſen, mit welch ei-ner kraftloſen und ungeſunden Nahrung die Chriſten da-mals in den Klöſtern und außer den Klöſtern genähret wurden.

Die Tropologiſche Art, die Schrift auszulegen, war nicht beſſer noch nützlicher. Man entwickelte nicht etwa die Stellen der heiligen Schrift, worinnen den Menſchen gewiſſe Pflichten vorgeſchrieben werden; man begnügte ſich nicht, aus den Erzählungen der Bibel die Sittenlehren herzuleiten, die natürlich daraus fließen; man zeigte nicht etwa, wie ſich allgemeine theoretiſche Lehren auf die menſchlichen Pflichten anwenden ließen,

oder welche bewegende Urſachen, Reizungen und Aufmunterungen darinn enthalten wären. Denn wenn man nur dieß gethan hätte, ſo würde man dem Entzwecke der ganzen chriſtlichen Lehre gemäß gehandelt haben, weil es die Abſicht aller Lehren des Glaubens iſt, die Ausübung der wahren Gottſeligkeit und Tugend zu befördern. Allein das ſchien den Auslegern dieſer Zeit zu leicht zu ſeyn, oder es ſchien ihnen vielmehr, die Wahrheit zu ſagen, dieß eine zu ſchwere Arbeit zu ſeyn, weil es ihnen an einer richtigen Logik und an reinen geſunden moraliſchen Begriffen fehlte. Alſo fanden ſie Moral da, wa ſie dieſelbe nicht ſuchen ſollten; in der Geſchichte nicht etwa durch richtige Schlüſſe daraus, ſondern durch allegoriſche Deutungen derſelben; in den Weißagungen ſogar, nicht in der Abſicht und Erfüllung ihres eigentlichen Wortverſtandes, ſondern in myſtiſchen Auslegungen, worinnen der eigentliche Sinn ganz verſchwand. So ſchrieb Ealred oder Ethelred, ein Abt der Ciſtertienſermönche zu Rhinvalle in Engeland, eine Menge Reden über zehn Weißagungen des Propheten Jeſaias, worinnen er verſchiedenen, dem Volke Jſrael benachbarten Völkern furchtbare göttliche Gerichte ankündigte. Weil dieſe drohenden Weißagungen in der Vulgata Laſten genannt werden, ſo will er nach der Tropologie zeigen, was unter den Laſten von Babel, von den Philiſtern, von Moab, von Damaſcus, von Egypten, von der Wüſte am Meere, von Duma, von Arabien, von dem Schauthale, von Tyrus und von den Thieren, die gegen Mittag ziehen, zu verſtehen ſey. Zuerſt will er ſagen, was man unter der Laſt verſtehen müſſe. Was, ſagt er, iſt eine Laſt anders, als ein Gewicht, das die Seele niederdrückt und zur Erde neigt und macht, daß ſie das ſucht, was auf Erden iſt, und was droben iſt, vernachläßiget. Nun er dieſen herrlichen und fruchtba-

ren Begriff gefunden hat, beſitzt er auch den Schlüſſel zu allen den Sittenlehren, die in dieſen Weißagungen des Propheten verborgen ſeyn ſollen. Erſt, ſagt er, muß die Laſt über Babylon von unſern Schultern genommen werden. Babylon bedeutet die Welt, die Liebe zur Welt iſt eine Laſt, die viele niederdrückt. Sie beſchwert die Elenden durch ihre dreyfache Laſt; durch Arbeit, durch Furcht, und durch Schmerz. Mit Arbeit erlangt der Menſch das, was er begehrt; mit Furcht beſitzt ers, mit Schmerz verliert ers. Eben ſo ſchwer iſt die Laſt von den Philiſtern, wodurch die Verſuchungen und Anfechtungen von böſen Geiſtern abgebildet werden ſollen. Dieſe beſchwerten die Aegypter mit vielen und großen Plagen, weil dieſelben in der gemeinen lateiniſchen Ueberſetzung des ſieben und ſiebzigſten Pſalms den böſen Engeln zugeſchrieben werden; dieſe beſchwerten das Herz Judä, des Verräthers, mit Geiz, das Herz der Phariſäer mit Mißgunſt und Neid, das Herz des Pilatus mit Thorheit, und das Herz der Gläubigen mit mancherley böſen Eingebungen. Unter der Laſt von Moab verſteht Ealred, nach der Etymologie dieſes Namens, die natürliche, von jedem Vater durch die Zeugung auf ſeinem Sohn fortgepflanzte unvermeidliche Nothwendigkeit, zu eſſen, zu trinken, und zu ſchlafen. Was für eine Laſt, ruft er aus, meine geliebten Brüder, daß wir nach dem Glanze der Sonne, zur Verpflegung dieſes Fleiſches, wie zu einem ſtinkenden Aaſe zurückkehren, und nachdem wir die geiſtlichen Speiſen des Gemüthes genoſſen haben, immer wieder daran denken müſſen, den Bauch zu füllen, der uns zwingt, wenn wir ihn heute gefüllt haben, ihn ſchon morgen wieder zu füllen! Welche Bürde bürdet nicht dieſe Nothwendigkeit den armen Sterblichen auf, die oft des Bauches wegen die Gerechtigkeit und die Religion

ligion ſelbſt feil haben müſſen? Welch eine Laſt, unter ſo vielen Speiſen wählen zu ſollen, von denen einige Bauchgrimmen, und andre Kopfſchmerzen verurſachen, andre die Bruſt beengen, daß ich von den Unglücklichen nichts ſage, welche dieſe Nothwendigkeit zwingt, zu murren, zu verläumden, Proceſſe zu führen, oder ſich zu ärgern, wenn ihnen eine geringere Speiſe oder ein Getränk, das ihnen nicht ſchmeckt, vorgeſetzt, oder bey Tiſche nicht gut genug aufgewartet wird! Auf gleiche Weiſe verſteht er unter der Laſt von Damaſcus die Erbſünde, wodurch ein Menſch ſich ſelbſt tödtet, wenn er ihren böſen Lüſten nachgiebt; unter der Laſt von Aegypten die Unwiſſenheit und die Finſterniß des Verſtandes, woher es komme, daß wir das Gute oft für Böſe, und das Böſe oft für Gut halten. Unter der Laſt in der Wüſte am Meere ſollen die Beſchwerlichkeiten zu verſtehen ſeyn, welche Chriſten von der Menge der Laſterhaften zu erdulden haben können. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß er alles Böſe, was ſich von denſelben denken und ſagen läßt, unter den Bildern des Böſen und Unangenehmen, was bey einer Wüſte oder bey einem Meere ſeyn kann, abzubilden ſuche. In der Laſt von Duma findet er ein Bild des Beſchwerlichen, was theils das Stillſchweigen aus Verwirrung und Schaam über begangene Sünden, theils das in den Klöſtern den Mönchen vorgeſchriebene Stillſchweigen mit ſich führt. Ihr wißt, ſagt er zu ſeinen Brüdern, wie drückend das Stillſchweigen und die Ruhe iſt. Wer ſchweigen und ſtille ſeyn ſoll, dem ſchmerzt das Haupt, dem bellt der Bauch, dem werden die Augen dunkel. Darf hingegen einer ausgehen nach Wohlgefallen, hin- und herwandern, und reden, was er will, dann wird ihm alles angenehm; dann vergißt er alle Schmerzen; die Augen werden ihm hell, der Kopf und die wankenden

Knie

Knie werden heiter und feſt. Wenn du alſo einen Mönch im Kloſter hin- und herſehen, öfters nicken, bald die Hände, bald die Füße ausſtrecken, bald das Buch weglegen, bald es ihn wieder nehmen, und von einem Orte zum andern, von einem Hörſaale zum andern hin- und herlaufen ſiehſt: ſo denke nur, daß er unter der Laſt von Duma ſeufze. Gewiß eine ſehr komiſche Beſchreibung von dem Ueberdruſſe, welchen die Mönche unter der Beobachtung ihrer Kloſtergelübde und Andächteleyen empfanden. Die Laſt von Arabien bezeichnet dieſem allegoriſchen Träumer die Beſchwerden und Unannehmlichkeiten, welche die Furcht vor dem Tode verurſacht; die Laſt vom Schauthal aber die Beſchwerden, welche die Heiligen empfinden ſollen, wenn ſie ſich mit der Erkenntniß der Schrift beſchäftigen, und dabey der Eitelkeit und dem Stolze widerſtehen ſollen. In der Laſt von Tyrus findet er die Bitterkeit der Buße und Kirchenzucht, die Mühſeligkeit, die mit der Beobachtung der Enthaltſamkeit und der Beherrſchung ſeiner Eigenliebe verbunden iſt, und die körperlichen Schmerzen, welche beſonders Caſteyungen des Leibes nach ſich ziehen; endlich aber in der Laſt von den Thieren gegen Mittag alle die Beſchwerlichkeiten, welche mit der Predigt und Verkündigung der chriſtlichen Lehre verknüpft zu ſeyn pflegen, wovon er zum Beyſpiele alle die Arten von Trübſalen und Beſchwerden anführt, welche der Apoſtel Paulus um der Ausbreitung des Evangelii willen erduldet hat.

Dieß iſt nur ein Vorſchmack von den köſtlichen Gerichten, welche Ealred ſeinen Mönchen aus den Weiſſagungen des Propheten Jeſaias auftiſchte, worinnen dieſer den an das jüdiſche Land angränzenden Nationen ſchwerere Strafgerichte Gottes angekündigt hatte. Wie

mußte

mußte ſich die Schrift nicht von der Einfalt der Zeiten, obgleich in der guten Abſicht, die Chriſten zum moraliſchen Gebrauche derſelben anzuführen, mißhandeln laſſen. Und welche rohe, unbeſtimmte und unrichtige moraliſche Vorſtellungen mußten ſich nicht die Chriſten von ſolchen Auslegern aufdringen laſſen! Ich glaube, mich der Mühe überheben zu können, die Beſchaffenheit anderer Auslegungen der altteſtamentiſchen Schriften von Herve, Odo von Aſte, Geroch und andern zu ſchildern. Eben ſo wenig halte ich es für nöthig, etwas über dasjenige zu ſagen, was in dieſen Zeiten über einige Evangeliſten, über verſchiedene Briefe des Apoſtel Paulus und beſonders über die Offenbarung Johannis geſchrieben worden iſt. Findet ſich etwas Gutes darinnen, ſo iſt es aus den ältern lateiniſchen Auslegern des neuen Teſtamentes geſchöpft, und das Erträglichſte iſt immer dasjenige, was Abälard über den Brief an die Römer geſagt hat; ob ich gleich auch darinnen keine gute Erklärung bemerkt habe, die ihm eigenthümlich wäre. Keiner von allen denen, welche ſich an die Schriftauslegung wagten, hat begriffen, was zu den Pflichten eines Auslegers gehört. Man hat eine Menge von Homilien über die gewöhnlichen evangeliſchen und epiſtoliſchen Texte, welche dem Volke oder den Mönchen in den Klöſtern vorgeleſen und erklärt zu werden pflegten. Man könnte vermuthen, daß man in dieſen, weil einige darinn ſich als Gelehrte einen Namen gemacht haben, einige reichere Adern einer geſunden Schriftauslegung, entdecken würde: In dieſer Erwartung habe ich eine nicht unbeträchtliche Menge derſelben durchgeleſen; aber mich auch in dieſer Erwartung getäuſcht gefunden. Auch in dieſen Reden wechſeln immer allegoriſche und tropologiſche Erklärungen mit einander ab; ob es ihnen gleich zuweilen nicht an einer gewiſſen Beredtſamkeit des Herzens,

zens, an gewiſſen rührenden Ermahnungen der Frömmigkeit und Tugend, und zugleich nicht ganz an kraftvollen Gemälden und Abſchilderungen der damaligen ſehr verderbten Sitten und an ernſthaften Beſtrafungen der in dieſen Zeiten herrſchenden groben Ausſchweifungen und Unordnungen außer den Klöſtern und in den Klöſtern fehlet, wovon ich beſonders aus Gverrik, dem Abte von Igny in dem Sprengel von Rheims, viele Beweiſe anführen könnte, welches ich itzt unterlaſſe, weil ich in der Betrachtung über die Schickſale der chriſtlichen Sittenlehre noch von ihm zu ſprechen, Gelegenheit haben werde.

Obgleich alſo das Leſen der heiligen Schrift in dieſem Jahrhunderte noch jedermann frey ſtand und Innocentius der Zweyte, aus Haß gegen die Waldenſer, nur die Ueberſetzungen der Bibel in die gemeine Sprache verboten hatte: So konnte doch bey dieſer traurigen Beſchaffenheit der gemeinen Schriftauslegung dieſe Freyheit, die Bibel ungehindert zu brauchen, keinen Einfluß in die Aufklärung des Volks haben, und dieſe Quelle richtiger Erkenntniſſe von Gott, von der Glückſeligkeit des Menſchen und der Tugend verlor, durch ſolche trübe und ſchlammigte Sümpfe geleitet, ihre wohlthätige und heilſame Kraft für die Menſchen. Das größte Uebel war, daß faſt durch alle allegoriſche und tropologiſche Auslegungen derſelben, der Aberglaube der Chriſten, eine fanatiſche Verehrung des Mönchlebens und ſeiner den Gebrauch der Vernunft unterdrückenden Andächteleyen, die Verachtung aller bürgerlichen Pflichten, wie rechtmäßig, wie löblich und wie gemeinnützig ſie auch ſeyn mochten, unter dem herabſetzenden Namen weltlicher und irrdiſcher Geſchäfte erhalten, ausgebreitet, immer mehr beſtärkt, weiter fortgepflanzt, und die

Chriſten

Chriſten gewöhnt wurden, die Klöſter, welche Aſyle eines ſchwärmeriſchen, trägen und wollüſtigen Aberglaubens, der den großen Haufen ausſaugte, und die Güter und den Gewinnſt des Fleißes und der Arbeitſamkeit verzehrte, als das Heiligthum einer gottgefälligen Weltverläugnung und überirrdiſchen Frömmigkeit und als die nächſten Vorhöfe des Himmels ſelbſt anzuſtaunen. Nachdem ſie einmal überredet waren, daß alles zum Sinne der heiligen Schrift gehörte, was dergleichen Ausleger in dieſelbe hineintrugen: Wie leicht war es da nicht, der Leichtgläubigkeit des Volks alles aufzubürden, was Mönche erdichteten, und daſſelbe in einer blinden Bewunderung ihrer eingebildeten vorzüglichen Heiligkeit erhalten und befeſtigen konnte. Wurde in dieſen Zeiten von eigennützigen Prieſtern und Prälaten, wie ſelbſt der römiſche Pabſt Calixt in ſeiner erſten Lobrede auf den Apoſtel Jacobus mit Unwillen darüber klagt, die Zahl der zwölf Apoſtel und die Zahl der Silberlinge, wofür Judas Chriſtum verrieth, unter dem Vorwande ihrer geheimen Bedeutung gemißbraucht, den Einfältigen für dreyßig Meſſen oder Metten zum Beſten der Lebendigen oder der Verſtorbenen, zwölf oder dreyßig Stück Münze abzufordern: Welche Schatzungen konnten ſie ihnen denn nicht auflegen, wenn ſie das Recht durch myſtiſche Auslegungen der Schrift beweiſen zu können glaubten?

Durch dieſe ſo ſchädliche Kunſt, die Schrift allegoriſch auszulegen, wurde unter dem Volke beſonders auch die Neigung zum Wunderbaren ſo ſehr genährt, daß alle Wunder, welche nur von Mönchen oder andern Heiligen erzählt wurden, Beyfall und Glauben fanden, wie ungereimt und lächerlich ſie auch ſeyn mochten. Selbſt diejenigen, die ſich unter den Mönchen durch Gelehrſamkeit, Wiſ-

ſenſchaft

ſenſchaft und Einſicht von andern auszeichneten, waren bereit, die ſeltſamſten Erzählungen davon zu glauben, weiter zu erzählen, auszuſchmücken, dieſelben als Beweiſe der Göttlichkeit des Chriſtenthums aufzuſtellen, und ihnen ſogar durch einen ungereimten Gebrauch der Schrift Anſehn und Glaubwürdigkeit zn verſchaffen. Man hat von dem Abte zu Cluni, Petrus dem Ehrwürdigen, drey Bücher von Wundern, die zu ſeiner Zeit geſchehen ſeyn, und von göttlichen Geſichten und Träumen, die er und andre Mönche gehabt haben ſollten. Es iſt unmöglich, die Beſchreibung derſelben zu leſen, ohne theils mit ſeiner Leichtgläubigkeit und Einfalt Mitleiden zu haben, theils den großen Aberglauben ſeiner Zeiten mit dem lebhafteſten Mißfallen und Unwillen zu betrachten. Welche wunderbare, aber zugleich äußerſt ungereimte Begebenheiten erzählt er nicht, die ſich mit geweiheten Hoſtien zugetragen haben ſollen; welche wohlthätige oder ſchreckliche Wirkungen aufrichtiger oder verſtellter Beichten; welche Beweiſe von der Kraft des Weihwaſſers, und der Furcht, welche die Teufel dafür hätten; was für ſeltſamen Erſcheinungen verſtorbener Heiligen und ſelbſt Chriſti, als eines kleinen Knabens, der ſich von Mönchen auf den Armen tragen ließ, und ſie ſeit der Zeit von allen ſataniſchen Anfechtungen befreyete; welche Erſcheinungen von böſen Geiſtern, die ſich gegen andre Teufel ihrer Verführungen der Menſchen zum Ehebruche oder zu unnatürlichen Laſtern rühmten, und dieſen Vorwürfe darüber machten, daß ſie ſo müßig wären, und nicht eben ſo viel Unheil anſtifteten; welche Nachrichten von wiederkommenden Todten, die ihre noch lebenden Freunde bitten, ihnen, damit ſie ſelig werden könnten, durch Reiſen nach dem gelobten Lande an ihrer Stelle und durch Meſſen, durch Allmoſen und Fürbitten zu Hülfe zu kommen, oder von böſen

ſen Geiſtern, die ſich in der Geſtalt von Bären ſehen ließen, und Kirchenräuber bey lebendigem Leibe zu Pferde in die Hölle führten; von andern, welche vor dem Zeichen des Creuzes die Flucht ergreifen mußten; von Sterbenden, die ſchon von den Flammen der Hölle verbrannt zu werden klagten, von großen Wachskerzen, die der Jungfrau Maria zu Ehren von einem ihrer eifrigen Verehrer geſchenkt worden waren, die den ganzen Tag in der Kirche brannten, den Tag darauf aber gewogen wurden, und doch nichts von ihrem Gewichte verloren hatten! Wer ſollte glauben, daß ein ſo ehrwürdiger Abt die heilige Schrift hätte brauchen können, ſolchen ungereimten Erdichtungen durch die Vergleichung mit den Wundern derſelben einen Schein von Glaublichkeit zu verſchaffen, und den gemeinen Haufen dadurch in ſeiner abergläubiſchen Verehrung der Jungfrau zu beſtärken? Wie konnte die Offenbarung mehr wider ihre Beſtimmung gemißbraucht werden, als durch die Anmerkung, Gott habe durch das, was ſich zu Rom mit den der Jungfrau Maria gewidmeten Wachskerzen zugetragen haben ſollte, den Sterblichen die Herrlichkeit der Mutter des Herrn anpreiſen wollen? Das thut, ſagt er, Gott, um durch die Menge von Wundern das Erſtaunen der Menſchen zu vermehren, den Glauben zu gründen, und die Liebe gegen die heilige Jungfrau anzufachen. Zwar war es zu den Zeiten der Propheten etwas Großes, daß, als Elias zur Wittwe zu Sarepta geſandt wurde, es ihrem Kad nicht an Mehl, und ihrem Oelkruge nicht an Oel mangelte; etwas Großes war es, daß dieſem Propheten weder des Morgens noch des Abends nicht an Fleiſch, und drey Jahre nach einander nicht an Oel und Mehl fehlte; aber ſolche Wunder geſchahen nicht allein zu den Zeiten der Propheten. Auch an dem großen Feſte der

Mutter des Herrn wird es, Gott nicht an geheiligten Kerzen fehlen. Wenn ſie auch Tag und Nacht brennen, ſo werden ſie doch nicht allein in drey Jahren, ſondern nimmer etwas von ihrem Gewichte verlieren. Je abergläubiſcher und ungereimter eine ſolche Anwendung der Schrift war, deſto offenbarer iſt es, wie unfähig die damaligen Lehrer und Ausleger derſelben ſowohl zur richtigen Erklärung derſelben, als auch zu einer gründlichen Erkenntniß der zur Religion Jeſu gehörigen Lehren und ihrer Beſtätigung daraus waren. Man wird aufhören, ſich, wenn man dieſes alles in Betrachtung zieht, darüber zu verwundern, daß in dieſen Zeiten ſehr viele, die den geſunden natürlichen Menſchenverſtand nicht ganz unterdrücken wollten, die Augen über die Verderbniſſe der chriſtlichen Lehre und die Entheiligung der Religion durch ſo ungereimte Geburten des Aberglaubens geöffnet wurden.

Ueber

Ueber
den Zuſtand der Patriſtik
und die
Schickſale und Veränderungen ſowohl der poſitiven Theologie, als ihrer Lehrart
im
zwölften Jahrhunderte.

Schon lange hatten, wie die Geſchichte der vorigen Jahrhunderte bezeugt, die Lehrer der Chriſten, bey aller ihrer Hochachtung gegen die heiligen Schriften, ſich doch nicht mit dieſer Quelle der chriſtlichen Lehre begnügt, ſondern derſelben die Meynungen und Ausſprüche der älteſten Kirchenväter, und vornehmlich der Biſchöfe zu Rom nebſt den Entſcheidungen und Schlüſſen der allgemeinen und beſondern Kirchenverſammlungen an die Seite geſetzet. Aus dieſen ſollten die Wahrheiten, welche die Chriſten als göttliche Lehren anzunehmen verbunden wären, geſchöpft; auf dieſe ſollten ſie als auf unwiderſprechliche Zeugniſſe und Beweiſe gegründet werden, und es war unverzeihlicher Aufruhr, wenn jemand nicht glaubte, was Athanaſius, was Ambroſius, was Auguſtin, was Leo, was Gregor der Große, und andere römiſche Biſchöfe gelehrt, oder zu glauben geboten hatten; die Schriften, worinnen man ihre Meynungen oder gebieteriſchen Ausſprüche zu finden glaubte, mochten ächt oder unächt ſeyn. Bey dem Anſehn nun, worinnen ſie ſtanden, hätte man glauben

 ſollen,

ſollen, weil ſie für ſo zuverläßige und reichhaltige Schatzkammern der chriſtlichen Lehre gehalten wurden, daß die Lehrer auch des zwölften Jahrhundertes ſich mit einem vorzüglichen Fleiße auf das Studium der ältern griechiſchen und lateiniſchen Väter und ihrer Schriften gelegt haben würden. Man ſollte glauben, daß ſie ſich alle Mühe gegeben hätten, ſich mit ihrem ganzen Inhalte bekannt zu machen, ihre ächten Arbeiten von den unächten und untergeſchobenen zu unterſcheiden, die Sprache der Kirche und beſonders auch das Kirchenlatein in ſeinem Urſprunge und in ſeinen mannigfaltigen Veränderungen kennen zu lernen, um in der Auslegung ihrer Worte nicht zu irren. Man ſollte glauben, ſie würden ſich bemüht haben, ſich ſowohl von den Schickſalen und Abwechſelungen der Meynungen, welche zum katholiſchen Glauben gerechnet wurden, als auch von den verſchiedenen Ketzereyen, denen ſie entgegen geſetzt wurden, richtige und gegründete Vorſtellungen zu verſchaffen. Allein man wendete bey weitem nicht ſo viel Fleiß auf dieſes Studium der Kirchenväter, als man von Lehrern hätte erwarten ſollen, welche eine abergläubiſche und faſt abgöttiſche Verehrung für dieſelben hatten. Man warf die Feſſeln ihres Anſehens nicht ab, und erlaubte ſich keine Widerſprüche gegen ihre Ausſprüche. Wenn einer, wie Abälard, Neuerungen wagte, und wußte nur einige Ausſprüche alter und bewährter Lehrer für ſich anzuführen: So war es ſchon ſo leicht nicht, ihn in die Ketzerrolle zu ſetzen. Deßwegen wurden ſie aber doch nicht ſo eifrig geleſen als in den vorigen Jahrhunderten. Dazu gehörte Zeit und Aufwand, und je mehr der Geſchmack an ſpitzfündigen und ſonderbaren theologiſchen Fragen zunahm, wodurch man leicht ſehr viel Aufſehn machen konnte: Deſto mehr wurde die Bekanntſchaft mit den ältern Schriftſtellern der Kirche vernachläßiget,

wiewohl

wiewohl ſie darinnen Nahrung genug für dieſen verdorbenen Geſchmack hätten finden können.

Allein ſo anziehend auch alles Neue iſt, ſo behielt doch auch immer das Alte ſeine Verehrer. Es gab immer noch Gelehrte, welche glaubten, daß die Väter des vierten, fünften und ſechſten Jahrhundertes die zuverläßigſten Lehrer des Chriſtenthums wären, denen keiner der Neuern an die Seite geſetzt werden könnte. Es gab keine Bibliothek, worinnen man nicht ihre Werke zu beſitzen wünſchte. Man ſuchte ſie mit vielem Eifer auf; man ſcheute keinen Aufwand, ihrer habhaft zu werden; man ſchrieb ſie ab und ließ ſie abſchreiben, und diejenigen, welche ſich durch den Ruhm der Rechtgläubigen von andern auszuzeichnen wünſchten, wendeten auch viel Zeit und Sorgfalt auf das Leſen derſelben. Unter dieſe gehören vornehmlich der Abt Bernhard von Clairvaux, Wilhelm, der Abt von dem Kloſter des h. Dietrichs, und Wibald von Stavelo. Bernhard, der ſich vielleicht auch durch ſeine Hochachtung für die Ausſprüche der Alten die Ehre erwarb, der Zahl dieſer Heiligen beygeſellt, und für den Letzten unter den Vätern erklärt zu werden, ſprach immer mit einer enthuſiaſtiſchen Bewunderung von ihnen, rühmte ſich, alles von ihnen gelernt zu haben, ſuchte ſeinen Stolz darinnen, in der Lehre mit ihnen zu harmoniren, ſagte, daß er nie die Feder anſetzte, um Streitigkeiten in der Kirche zu erregen oder Neuerungen aufzubringen, und erklärte bey jeder Gelegenheit, daß er zur Beſtreitung des Irrthums keine andere Waffen gebrauchen wolle, als die Lehren und Entſcheidungen der Väter. Alle ſeine Schüler redeten eben dieſe Sprache. Wibald von Stavelo hatte gleiche Geſinnungen gegen ſie, und war der Meynung, daß die Kirche an einem Cyprianus, Lactantius, Hilarius,

larius, Ambroſius, Hieronymus; an einem Auguſtinus, Iſidorus, Genadius und andern Vätern ſo weiſe Lehrer gehabt hätte, wie er in ſeinem Schreiben, an den Scholaſtikus Manegold ſagt, daß nach ihnen nichts Neues geſagt werden könne; daß ſich nicht ein neuer Irrthum ausdenken laſſe, den ſie nicht widerlegt hätten. So groß war ſeine Hochachtung gegen die Väter, ungeachtet er kein ſo abergläubiſcher Verehrer derſelben war, daß er ſie für untrüglich gehalten und die Widerſprüche überſehen hätte, worein ſie, wie er geſteht, gleich den Philoſophen der Heiden, nicht ſelten gerathen ſind. Man muß indeß bemerken, daß auch dieſer Gelehrte mehr mit den lateiniſchen, als mit den griechiſchen Kirchenvätern bekannt war, und erſt in dieſen Zeiten anfieng, einige Werke des Chryſoſtomus und des Johannes von Damaſcus ins Lateiniſche zu überſetzen; ſo ſelten waren diejenigen, welche des Griechiſchen kundig genug geweſen wären, um die Originale leſen und verſtehen zu können. Daher kommt es, daß man in den dogmatiſchen Schriften dieſer Zeit ſo ſelten die Schriftſteller der griechiſchen Kirche aus dem dritten, vierten und fünften Jahrhunderte angeführt findet. Berufet ſich einer oder der andere auf dieſelben, ſo kann man faſt immer gewiß ſeyn, daß ſie ſolche bloß aus einem ältern lateiniſchen Kirchenſcribenten anführen. Indeß lag die Urſache davon, daß man die griechiſchen Väter ſo wenig kannte, nicht bloß an der Unwiſſenheit in ihrer Sprache, ſondern auch in den ſchon verſchiedene Jahrhunderte dauernden Streitigkeiten der abendländiſchen Kirche mit der griechiſchen. Die Gelehrten der lateiniſchen Kirche ließen ſich gern von ihrem Widerwillen gegen die morgenländiſche überreden, daß ſie derſelben leicht entbehren könnten, weil ſie in dem einzigen Auguſtin, der immer das Orakel der occidentaliſchen Kirche blieb, den

reich=

reichhaltigſten und unerſchöflichſten Schatz aller chriſtlichen Weisheit zu beſitzen glaubten. Dieſer war es, den jeder las und ſtudirte, und daher kömmt es denn, daß die lateiniſchen Väter, welche vor den Zeiten dieſes ſo allgemein verehrten afrikaniſchen Biſchofes gelebt hatten, den Cyprianus und Ambroſius ausgenommen, auch im Occidente weniger geachtet wurden, und man wird nicht viele finden, die mit Tertullians Schriften vertraut geweſen wären, den ſie auch wegen ſeiner eben ſo gelehrten als ſchweren und dunkeln Schreibart nicht verſtanden haben würden. Wer demnach die Schriften der römiſchen Päbſte, Leo des Großen, und Gregorius des Großen, die Sammlungen Iſidors von Sevilien, die Arbeiten des Beda, des Rabanus Maurus, des Lanfrancus und des Anſelmus von Canterbury geleſen hatte, der glaubte, in dem Beſitze alles desjenigen zu ſeyn, was zu einer vollſtändigen und ausgebreiteten gelehrten Einſicht in den Glauben der allgemeinen Kirche für nöthig oder wichtig gehalten werden konnte.

Dieſe Väter alſo waren es hauptſächlich, aus welchen die ſtrengen Verehrer des chriſtlichen Alterthums, die Lehrſätze ſammleten, die den Lehrbegriff der Kirche ausmachten. Mit ihren Ausſprüchen belegt und zugleich beſtätiget mit den Entſcheidungen allgemeiner oder beſonderer Kirchenverſammlungen wider die Einwendungen der Ketzer, die man oft nicht weiter als dem Namen nach kannte, wurden ſie mit dem Namen der poſitiven Theologie beehrt, über die man aus Furcht, ſie zu entheiligen, weder die Stimme der Vernunft, noch ſeine eigene freye Unterſuchung zu Rathe ziehen, oder ihre Waffen brauchen wollte, ſie wider die Zweifel zu vertheidigen, die ſich etwa gegen ein ſolches Anſehn auflehnen konnten. Neuerung; Neuerung war die Loſung

gegen diejenigen, welche den Verſuch wagten, die Vernunft zwar nicht auf den Richterſtuhl zu ſetzen, wo ſie auch nicht ſprechen ſoll, aber durch ſie zu beweiſen, daß ſie richtigen natürlichen Einſichten nicht widerſprächen. Dieß Anſehn der alten Kirche war die Rüſtung, worinnen beſonders Bernhard von Clairvaux wider Abälarden und Gilberten von Poiree auf dem Kampfplatz erſchien, und dieſe neuern Goliathe der dialektiſchen oder ſcholaſtiſchen Theologie nieder zu werfen ſuchte. Indeß brauchte man doch in dieſem Jahrhunderte dieſe Lehrart noch nicht, die ganze poſitive Theologie in ein ordentliches und zuſammenhangendes Syſtem ſo zuſammen zu ordnen, daß alle dazu gehörigen Lehrmeynungen als ſo viele Theile eines Körpers in ihrer Verknüpfung mit einander hätten mit einem Blicke überſehen, und über die Feſtigkeit dieſes Gebäudes ein ſicheres Urtheil gefällt werden können. Man hob immer nur einige einzelne Stücke aus derſelben aus, und bearbeitete dieſelben nach dieſer Lehrart ſo rhetoriſch, als man es verſtand; zum Exempel, die Lehre von der Dreyeinigkeit, die Lehre von dem freyen Willen, die Lehre von dem Falle und der Sünde, die Lehre von der Vorherbeſtimmung der Menſchen zur Seligkeit oder zur Verdammniß, und beſonders auch die Lehre von dem Sacramente des Altars, um die verkehrten Vorſtellungen, welche Paſchaſius Radbertus in dieſer Lehre aufgebracht hatte, zu vertheidigen und fortzupflanzen. Was den gemeinen Vortrag der Religion hauptſächlich für die Layen betraf, ſo blieben die Verehrer der poſitiven Theologie bey der ſeit ſo langen Zeiten gewöhnlichen hiſtoriſchen Methode. Man erzählte ihnen das Wichtigſte aus der bibliſchen Geſchichte des alten Teſtamentes; man erklärte ihnen die zehn Gebote, das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß; man ließ ſie das Vaterunſer auswendig lernen;

nen; man gab ihnen einen kurzen Unterricht von der Tauſe, vom Abendmahle und von der Beichte, ohne ſich eben darum zu bekümmern, ob der gemeine Mann das, was er ins Gedächtniß faßte, auch verſtünde und zu ſeiner innern Beſſerung anwenden könnte, oder nicht.

Indeß war ſchon gegen das Ende des vorigen Jahrhundertes, allem Widerſtande der ſtrengen Verehrer des chriſtlichen Alterthums zum Trotze, die Philoſophie in eine ſo große Achtung gekommen, wozu Lanfrank und Anſelm von Canterbury durch ihren philoſophiſchen und ſcharfſinnigen Vortrag einzelner Stücke des kirchlichen Lehrbegriffes ſehr viel beygetragen hatten, daß verſchiedene Gelehrte, ob ſie gleich ſo wenig Freunde der dialektiſchen oder ſcholaſtiſchen Art, die Religion abzuhandeln, waren, daß ſie vielmehr ſich öffentlich dawider erklärten, und in der Theologie weder den Plato noch den Ariſtoteles genannt wiſſen wollten, es doch für nöthig oder nützlich hielten, einen Mittelweg zwiſchen der alten und neuen Lehrart ausfindig zu machen, und nicht allein den gelehrten ausführlichen Vortrag einzelner Lehrſtücke philoſophiſcher einzurichten, von den darinnen vorkommenden Begriffen förmliche Erklärungen zu geben, und zuweilen ſelbſt die Beweiſe der Lehre in eine ſyllogiſtiſche Form einzukleiden, ſondern auch faſt alle Lehren der Religion in einem zuſammenhangenden Lehrbegriffe zuſammen zu ſtellen, wie beſonders Honorius von Autun, der nicht gewiß bekannte Verfaſſer des in Anſelms Werken befindlichen Elucidariums, und Hugo, der Erzbiſchof von Rouen gethan haben. Ich glaube, für die Freunde der Geſchichte der Religion kein unangenehmes Geſchäfte zu übernehmen, wenn ich die Werke dieſer Gelehrten, und einige andre ähnliche Arbeiten bekannter zu machen ſuche, als ſie noch ſind.

Honorius der Einſiedler, der nach der gemeinen Meinung aus Bourgogne gebürtig, oder, wie Lebeuf behauptet hat, weil er in ſeinen Werken bloß deutſcher Fürſten, deutſcher Städte, deutſcher Schriftſteller und deutſcher von der franzöſiſchen Liturgie abweichender Kirchengebräuche gedenkt, ein Deutſcher war, und das Amt eines Scholaſtikus nicht zu Autun, wie faſt durchgängig geglaubt wird, ſondern zu Augt, einer biſchöflichen Kirche nahe bey Baſel verwaltete, lebte gegen das Ende des vorigen Jahrhundertes, bis an das Ende des zwölften; ein Schriftſteller, welcher nicht durch ſein Leben, aber durch eine große Menge gelehrter Schriften von verſchiedenem Werthe berühmt geworden iſt und ſeinen Ruhm mehr verdienet als viele ſeiner Zeitgenoſſen, die weit mehr Aufſehn gemacht haben. Er beſaß viele und mannigfaltige gelehrte Kenntniſſe und man würde ſich von dem Umfange der damaligen Beleſenheit und Gelehrſamkeit in allen Theilen der menſchlichen Weisheit faſt gar keinen deutlichen Begriff machen können, wenn nicht der größte Theil ſeiner Werke bis auf unſere Zeiten erhalten worden wäre. Denn aus ſeinen drey Büchern von der Abbildung der Welt, und aus ſeinen vier Büchern der weltlichen Philoſophie, aus ſeinen Nachrichten von den Kirchenſcribenten, wie auch aus ſeinem Verzeichniſſe der in der Kirche entſtandenen Ketzereyen kann man mit nicht geringer Sicherheit von ſeinen Kenntniſſen auf die Kenntniſſe der damaligen Zeiten von der Welt, von den Elementen derſelben, von der Form der Erde, von den Zonen, von der ganzen Geographie, von der Naturkunde und Phyſik, von der Aſtronomie, von der Chronologie und zwar ſowohl der hiſtoriſchen, als der mathematiſchen, von der Natur der Sonne, von den Sternen und den Lufterſcheinungen, von dem Urſprunge der Winde, von der Anthropologie, und der Pſychologie, von

der

der kirchlichen Litteratur und den Ketzereyen ſchließen. Er beſchäftigte ſich zugleich mit der Auslegung der Schrift und was er über die Sprüchwörter Salamonis geſchrieben hat, gehört zu den beſten exegetiſchen Werken ſeines Jahrhundertes. Er ſchrieb auch über dogmatiſche Materien, und ob man es gleich ſeinen Schriften leicht anſehen kann, daß er ein ſehr fleißiger Compilator war, ſo würde ihm doch Unrecht geſchehen, wenn man ihn aus der Zahl der Selbſtdenker ausſchließen wollte. Man muß vielmehr, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, zu ſeinem Lobe ſagen, daß er in ſeiner Vorſtellung nach Deutlichkeit und Licht ſtrebte; daß er ſeine Gedanken wohl zuſammen zu orden wuſte und ſich gründlich zu ſeyn bemühte. Seine Schreibart iſt zwar weder ſchön noch zierlich; ſie unterſcheidet ſich aber von der Schreibart ſeiner meiſten Zeitgenoſſen durch die Leichtigkeit und Verſtändlichkeit ſeines Ausdruckes. Er liebte die Art, die theologiſchen Materien, die er abhandelte, beſonders wenn ſie von ſchwerer und tiefſinniger Beſchaffenheit waren, in Unterredungen vorzutragen. Dieſe muß man ſich aber nicht als eine Reihe catechetiſcher Fragen und Antworten vorſtellen; es ſind vielmehr Geſpräche zwiſchen einem Schüler und ſeinem Lehrer, worinnen der Schüler dieſem wichtige Fragen zu ſeiner weitern Belehrung und zur Aufklärung deſſen vorlegt, was ihm in dieſen oder jenen Lehren unverſtändlich, ſchwer und zweifelhaft iſt, der Lehrer aber, das, was dunkel, aufzuhellen, das Schwere zu erleichtern und das Zweifelhafte zu heben ſucht. Der Gang der Vorſtellungen darinnen hat viel Natürliches und ich bin geneigt zu glauben, daß die Erkenntniß der Chriſten und ſelbſt ihrer Lehre, wenn ſie allgemeiner geworden wäre, mehr gewonnen haben würde.

Zum

Zum Beweiſe davon berufe ich mich auf ſein Geſpräch über die Prädeſtination und über den freyen Willen des Menſchen, welches er **das Unvermeidliche** nannte. Bey dieſem Geſpräche wird angenommen, daß ein Schüler zu ihm komme, und ihm im Namen ſeiner Mitſchüler für ſeine Erklärung des hohen Liedes Salamonis danke, und zugleich ihm die ihnen unauflösliche den freyen Willen betreffende Frage vorlege, ob nicht, wenn allein die Prädeſtinirten zur Seligkeit kämen, wie auch ihr Verhalten beſchaffen ſeyn möchte, dadurch der freye Wille völlig aufgehoben werde und diejenigen, welche verdammt würden, nicht allein als unſchuldig, ſondern auch ihre Strafen als ungerecht anzuſehen wären. Der Lehrer antwortet zuerſt, daß über dieſe Materie bereits die größten Lehrer, gegen welche er wie nichts zu rechnen ſey, viel geſchrieben hätten. Allein auf die Antwort des Schülers, daß er und ſeine Mitſchüler durch die verſchiednen Antworten derſelben nur ungewiſſer geworden wären, läßt Honorius, wie zu vermuthen iſt, ſich auf die Unterſuchung ihrer Frage ein. Nunmehr will ich Schüler und Lehrer mit einander ſprechen laſſen.

Der Schüler. Die Lehre von der Prädeſtination hat beſonders drey Knoten, die ſo in einander geflochten ſind, daß ſich derſelben niemand nähern kann, ohne ſich darein zu verwickeln. Der erſte iſt, daß niemand ſelig werden kann als wer prädeſtinirt iſt; der zweyte, daß die Menſchen bloß durch die Gnade ſelig werden; der dritte, daß die Seligkeit allein durch den freyen Willen gewirket werde; ich bitte dich, mir zuerſt den Knoten der Prädeſtination zu löſen, worauf hauptſächlich alles ankömmt. Sage mir alſo, was Prädeſtination ſey.

Der

Der Lehrer. Die Prädeſtination iſt nichts anders, als die Veranſtaltung Gottes, die Menſchen nach ihren Verdienſten entweder zur Seligkeit zu bringen, oder ſie ewig zu ſtrafen. Folglich giebt es eine zwiefache Prädeſtination; eine der Frommen zur Herrlichkeit; eine der Böſen zur Strafe. Einige murmeln auch heimlich von der Vorſehung und dem Vorherwiſſen, daß die Menſchen dadurch der Nothwendigkeit unterworfen würden. Man muß aber wiſſen, daß die Vorſehung weder einen zum Guten zwinge noch die Prädeſtination einem die Belohnung des ewigen Lebens anfnöthige. So zwingt auch die Vorſehung niemanden zu ſündigen, und keines Menſchen Verdammniß wird durch die Prädeſtination nothwendig. Diejenigen alſo, von denen Gott von Ewigkeit her vorhergeſehen hat, daß ſie an ihn glauben und ſeine Gebote halten würden, die hat er von Ewigkeit zur Seligkeit prädeſtinirt, hat dieſe zu ſeiner Zeit zum Glauben berufen, durch die Taufe gerecht gemacht, durch Tugenden verherrlicht, und als Gefäße der Barmherzigkeit zur Seligkeit angenommen; diejenigen aber zu ewiger Strafe und Schande beſtimmt, von denen er vorhergeſehen hat, daß ſie weder glauben noch ſeine Gebote halten würden.

Der Schüler. Da es in der Schrift heißt: Du haſt ſie o Vater vor der Grundlegung der Welt geliebt, ſcheint es denn nicht, daß diejenigen, die vor der Welt geliebt worden ſind, nothwendiger Weiſe ſelig werden?

Der Lehrer. Gott iſt nichts zukünftig; alles iſt ihm gegenwärtig, was iſt und was ſeyn wird. Diejenigen alſo, die Gott durch die Prädeſtination zum ewigen Leben erwählt, bringt ihr eigenes Verdienſt zur Herrlichkeit. Gott ſelbſt wird am Ende der Welt zu den Erwählten

wählten ſagen: Kommet her ihr Geſegneten meines Vaters ererbet das Reich, das euch von Anfange der Welt bereitet worden iſt.

Der Schüler. Nachdem auf dieſe Weiſe der Knoten der Prädeſtination gelöſet iſt, ſo erkläre mir, was der freye Wille ſey, wie Prädeſtination und Vorherwiſſen mit einander beſtehen können, und zugleich mit der Gnade übereinkommen.

Der Lehrer. Sage du mir erſt, was du dir für einen Begriff von dem freyen Willen machſt.

Der Schüler. Mir ſcheint der freye Wille in der Freyheit, das Gute oder das Böſe zu wählen, zu beſtehen.

Der Lehrer. Wie ſehr auch dieſe Erklärung den meiſten gefallen mag, ſo fürchte ich doch, daß eine erleuchtete Vernunft nicht damit zufrieden ſeyn werde. Die Wahl hat immer nur zwiſchen zwey Dingen ſtatt. Nun wurde aber Engeln und Menſchen, denen allein ein freyer Wille geſchenkt worden iſt, nur der Gehorſam vorgelegt; unter der Bedingung, daß, wenn ſie denſelben beobachteten, ſie die ewige Seligkeit erlangen ſollten; Die Erklärung paßt alſo nicht auf ihren freyen Willen.

Der Schüler. Wie wenn man ſagte, dem Menſchen ſey Tod und Leben vorgelegt worden; er habe aber den Tod gewählt.

Der Lehrer. Allein das verhält ſich nicht ſo; er wählte nicht den Tod, ſondern verlangte, von dem Verführer betrogen, nach einer größern Erkenntniß.

Der Schüler. Wie aber, wenn man ſagte: Gott habe ihm das Gute vorgelegt. Der Teufel aber hätte

ihn

ihn zum Böſen überredet; indeß habe es bey dem Menſchen geſtanden, zu erwählen, was er wollte.

Der Lehrer. Von dem Menſchen kann beydes geſagt werden; von den Engeln aber nicht, weil niemand da war, der ſie zum Böſen zu verführen ſuchte. Zwiſchen dem Guten und dem Böſen giebt es kein Drittes. Stünde der Menſch, ſo zu ſagen, in der Mitte: So könnte man vielleicht ſagen, er habe die Freyheit, zwiſchen dem Guten und dem Böſen zu wählen. Allein da er ſich im Stande des Guten befand, die Wahl des Böſen aber nichts anders, als eine Abweichung vom Guten iſt: ſo läßt ſich das nicht ſagen.

Der Schüler. Ich bin ſehr begierig, die Erklärung von dem freyen Willen zu hören.

Der Lehrer. Die Wahl iſt eigentlich ein Urtheil des Willens über das, was einer will oder nicht will. Dieß Urtheil heißt frey, weil es nicht nothwendig iſt; denn wer Vernunft hat, der hat auch die Freyheit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen. Weil es nun eine freye Wahl des Gehorſams gegen die Gebote Gottes giebt, ſo hat die Erklärung ihre Richtigkeit. Die Freyheit des Willens oder der Wahl iſt alſo das Vermögen, das, was Recht iſt, allezeit, weil es Recht iſt, zu wollen; Die Rechtſchaffenheit des Willens aber beſteht darinnen, daß man das will, was Gott will; Gott hingegen will, daß ein vernünftiges Geſchöpf ihm nicht gezwungen, ſondern willig gehorche, damit es ihm wohlgehe. Wenn es nur eben das will, ſo iſt ſein Wille rechtſchaffen. Die beſte Erklärung des freyen Willens iſt alſo, das Vermögen die Rechtſchaffenheit des Willens um ihrer ſelbſt willen zu erhalten und ſich dadurch den Beſitz der ewigen Seligkeit zu verſichern.

Der Schüler. Aber wie kann man denn ſagen, daß der Menſch nur einen freyen Willen habe, das was Recht iſt zu beobachten, da es ihm an der Rechtſchaffenheit fehlt?

Der Lehrer. Eben ſo, wie man ſagen kann, daß einer das Geſicht habe, die Sonne zu ſehen, wenn ſie nicht da iſt, die er alſo ſehen könnte, wenn ſie da wäre. So hat der Menſch auch von Natur einen freyen Willen zu thun, was die Gerechtigkeit fodert, ob ſie gleich mangelt. Dieſen kann er freylich nicht von ſich ſelbſt haben, weil, Gott ausgenommen, keiner hat, was er nicht empfangen hat. Empfängt er ſie, ſo iſt es eine Gnade desjenigen, welcher ſagt: **Ohne mich könnet ihr nichts thun.** Die empfangene Gerechtigkeit aber nicht zu verlaſſen, iſt die Pflicht des freyen Willens; ſie verwahren, iſt Verdienſt. Wenn ein armer unbekleideter Menſch von einem Reichen bekleidet wird, ſo hat er das nicht ſich, ſondern dem Wohlthäter zu danken, der ihn kleidet. Es ſteht aber in ſeinem freyen Willen, ob er das Kleid tragen oder ablegen will.

Nachdem der Lehrer alles dieſes umſtändlicher ausgeführt und zugleich dasjenige was im neunten Kapitel des Briefes an die Römer, von Jacob und Eſau und Pharao geſagt wird, damit verglichen und ſogleich wiederholt hat, daß durch das Vorherwiſſen Gottes die Menſchen keiner Nothwendigkeit in ihrem Verhalten unterworfen werden, obgleich ſein Rathſchluß, wegen der Gewißheit ſeiner Erkenntniß, unveränderlich bleibe, ſo werden nun dem Lehrer neue Fragen zur Erörterung und Beantwortung vorgelegt.

Der Schüler. Da du dieſen Knoten durch die Lehre von der zuvorkommenden Gnade glücklich gelöſet haſt:

haſt: So möchten wir gerne wiſſen, ob auch die böſen Engel zur ewigen Seligkeit erſchaffen worden ſind.

Der Lehrer. Es iſt unläugbar, daß jedes vernünftige Geſchöpf zur Seligkeit erſchaffen worden ſey; der Teufel als eine vernünftige Creatur muß alſo auch dazu erſchaffen ſeyn.

Der Schüler. Aber wie iſt das zu verſtehen, wenn der Herr ſagt, daß er nicht in der Wahrheit beſtanden ſey?

Der Lehrer. Er hat die Wahrheit und Gerechtigkeit verlaſſen; darum hat er die Seligkeit mit Recht verloren.

Der Schüler. Aber warum hat er ihn nicht ſo erſchaffen, daß er dieſelbe nicht verlieren konnte?

Der Lehrer. Weil er dann gleich den Thieren der Nothwendigkeit unterworfen geweſen wäre. Gott ſchuf ihn aber gerecht, damit er das wollen ſollte, was ſein Schöpfer wollte; ſelig, damit er allezeit ſeiner genießen möchte; und frey, damit er freywillig gerecht wäre und alſo mit Recht immer ſelig ſeyn könnte.

Der Schüler. Und warum iſt er aus dieſem Stande der Herrlichkeit gefallen?

Der Lehrer. Weil er begehrte, was er nicht begehren ſollte, und Gott gleich ſeyn und von den Engeln als Gott angebetet werden wollte.

Der Schüler. Da Gott vollkommen ſelig und allezeit ſich ſelbſt genug iſt; Was hat ihn denn bewogen, Geſchöpfe hervorzubringen?

Der Lehrer. Seine Güte, damit Weſen da wären, welche an dem Ueberfluſſe ſeiner Güte Theil nehmen könnten; denn jedes Geſchöpf nimmt auf irgend

eine Weiſe Theil an der Güte ſeines Schöpfers; einige durch ihr Daſeyn; einige durch ihr Leben; einige dadurch, daß ſie empfinden; einige dadurch, daß ſie Verſtand haben. Jedes iſt alſo gut; alles iſt ſehr gut. Engel und Menſchen hat er zu ſeinem Anſchaun erſchaffen, und damit ſie etwas hätten, dafür er ſie belohnen könnte, hat er ſie heilig erſchaffen und ihnen einen freyen Willen gegeben, mit welchem ſie ihm ohne Zwang, freywillig allezeit gehorchen und auf ſolche Weiſe zu einer ewigen Freude gelangen und ewig mit ihm herrſchen könnten.

Der Schüler. Wenn ſie denn zur Seligkeit erſchaffen ſind, warum gehen denn ſo viele verloren?

Der Lehrer. Weil ſie mit ihrem freyen Willen das Gute verlaſſen und ſich der Sünde unterwerfen; deswegen werden ſie mit Recht der Seligkeit beraubt und geſtraft.

Der Schüler. Allein wie kann es denn wahr ſeyn, daß Gott will, daß alle ſelig werden ſollen?

Der Lehrer. Gott hat jedes vernünftige Geſchöpf zur Seligkeit erſchaffen; die Engel und die Menſchen ſind vernünftige Geſchöpfe, alſo ſind ſie auch zur Seligkeit erſchaffen. Daß er ſie aber dazu erſchaffen hat, das hat er doch entweder mit Willen oder wider ſeinen Willen gethan?

Der Schüler. Wider ſeinen Willen hat er es nicht thun können.

Der Lehrer. Alſo hat er es mit Willen gethan?

Der Schüler. Unſtreitig.

Der Lehrer. Was Gott denn einmal will, das will er allezeit; denn ſein Wille iſt unveränderlich, alſo

will er allezeit, daß alle ſeine Geſchöpfe ſelig werden ſollen.

Der Schüler. Will er das, warum werden ſie nicht alle ſelig? Wer kann ſeinem Willen widerſtehen?

Der Lehrer. Die Schuld liegt nicht an dem Willen Gottes; denn er will nicht den Tod des Sünders; die Schuld liegt allein an dem freyen Willen derer, welche die Gerechtigkeit verlaſſen, auf deren Verlaſſung der Verluſt der Seligkeit folget.

Der Schüler. Aber wie kann ihr freyer Wille daran ſchuld ſeyn?

Der Lehrer. Der Engel hat, ohne durch Prädeſtination oder Nothwendigkeit gezwungen zu ſeyn, ganz von freyen Stücken die Gerechtigkeit verlaſſen, da er Gott gleich ſeyn wollte. Weil er nun ohne einigen fremden Antrieb dazu, aus freyen Willen gefallen iſt, ſo geſchieht ihm Recht, daß er nicht wieder aufgerichtet wird.

Der Schüler. Was für eine Bewandniß hat es nun mit dem Menſchen?

Der Lehrer. Der Menſch hat gleichfalls weder durch Zwang noch durch Nothwendigkeit angetrieben, der Gerechtigkeit entſagt, und ſich der Ungerechtigkeit unterwürfig gemacht, als er auch wie Gott ſeyn wollte.

Der Schüler. Wodurch hat er denn verdient von ſeinem Falle wieder aufgerichtet zu werden?

Der Lehrer. Das iſt Gnade; aber es war auch der Gerechtigkeit gemäß; denn weil er von einem andern zum Falle verleitet wurde, ſo war es recht, ihn wieder aufzurichten.

Der Schüler. Aber Gott hätte ihnen vielleicht nicht den freyen Willen geben ſollen, da er vorher ſah, daß ſie ſündigen würden?

Der Lehrer. Das iſt eben ſo viel, als wenn man ſagen wollte, er hätte ihnen keinen Verſtand geben ſollen, weil er wußte, daß ſie ihre Erkenntniß misbrauchen würden. Hätte er ihnen keine Erkenntniß gegeben: Wodurch wären ſie denn von den Thieren unterſchieden geweſen? Wenn er ihnen keinen freyen Willen gegeben hätte, ſo wären ſie gleich den Thieren der Nothwendigkeit unterworfen worden, und keiner Belohnung fähig geweſen. Gott mußte ihnen alſo Verſtand geben, damit ſie ihn erkennen und einen freyen Willen, damit ſie ihm freywillig allezeit gehorchen, und deswegen ewig ſelig werden könnten.

Der Schüler. Wenn Gott alles vorherſieht, ſo hat er auch vorhergeſehen, daß die Menſchen ſündigen und dadurch ſich ewige Strafen zuziehen würden: Warum hat er ſich gleichwohl entſchloſſen, diejenigen zu erſchaffen, die ſo große und ſo viele Miſſethaten begehen und ſich dadurch in ein ewiges Elend ſtürzen würden?

Der Lehrer, der nun faſt eben ſo denkt, wie Leibnitz wider Baylen in ſeiner Theodicee gedacht und geſprochen hat. Gott hat alles vorher gewußt und das iſt der Ewigkeit deſſen gemäß, der nichts Zukünftiges, als etwas das geſchehen ſoll, und nichts Vergangenes, als vergangen kennt, ſondern alles was geſchehen ſoll und vergangen iſt, mit einem unwandelbaren Anblicke, als gegenwärtig, ſieht. Daß dieſer Engel und Menſchen erſchuf, von denen er vorherſahe, daß ſie ſündigen würden, das foderte ſeine Macht und Gerechtigkeit. Seine Macht, weil er vorher wußte, daß ihm ihre Bosheit nicht ſchaden könnte, und weil er wußte, wie viel Gutes er im Ganzen, durch das Böſe, was ſie

thun

thun würden zur Wirklichkeit bringen wollte. Seine Gerechtigkeit aber, weil es recht war, daß Gott alles das thäte, was im Ganzen nützlich ſeyn würde. Wie nützlich aber und wie nothwendig die Teufel und die böſen Menſchen in der Stadt Gottes ſind, dieß iſt dem Weiſen nicht unbekannt. Er gab demnach den Erſchaffenen die Gerechtigkeit, ungeachtet er vorher ſah, daß ſie dieſelbe nicht behalten würden; ja er ſchuf ſie gerecht und gut, weil es ſeiner Güte gemäß iſt, nichts zu thun, als was recht und gut iſt. Er gab ihnen auch den freyen Willen; (denn das gehört zu ihrer Vollkommenheit;) damit er nichts Unvollkommenes hervorbrächte; weil ſie nicht vollkommen ſeyn würden, wenn ſie nicht frey wären. Er hat alſo das Ganze gemacht, wie ers machen wollte, und machen ſollte.

Der Schüler. Aber warum hielt ſie Gott nicht vom Böſen zurück, da er konnte? Wenn er wollte und nicht konnte, warum war er dazu unvermögend? Wenn er aber konnte und nicht wollte: Warum wollte er denn, daß ſie ſündigen und ewige Strafen leiden ſollten? Wenn er ſie ſündigen ließ, genehmigte er nicht dadurch ihre Sünden? Geſetzt, ein Fürſt wüſte vorher, daß einer ſeiner Unterthanen einen Mord begehen wollte und hinderte ihn nicht, ob er gleich könnte, genehmigte er ihn denn nicht, wofern er ihn geſchehen ließe? Wenn er ihn aber nicht mit Willen geſchehen läßt, beweißt er damit nicht ſein Unvermögen?

Der Lehrer. Daß Gott ſie nicht vom Böſen zurückgehalten hat, das konnte nicht anders ſeyn; denn Gott erſchuf ſie zu einer vollkommenen Seligkeit; eine vollkommene Seligkeit würden ſie aber nicht erlangen können, wenn ſie nicht frey wären. Damit ſie alſo vollkommen ſelig werden könnten, ſo erſchuf er ſie frey.

 Dieſe

Dieſe Freyheit nun, die er ihnen einmal gegeben hatte, durfte und konnte ihnen Gott wegen ſeiner Unveränderlichkeit nicht wieder entziehen; denn hätte er ihnen dieſelbe genommen, dann hätte er nicht gewollt, daß ſie den Willen haben ſollten gerecht zu ſeyn, welches unmöglich iſt; denn er wollte ja, ſie ſollten den Willen haben, gerecht zu ſeyn. Sündigen iſt doch nichts anders, als nicht gerecht ſeyn wollen und daher iſt das Böſe oder die Sünde ihrem Weſen nach, eigentlich nichts, als die Ungerechtigkeit, indem Ungerechtigkeit nichts anders iſt als der Mangel der Gerechtigkeit, gleichwie Stillſchweigen da iſt, wo keine Sprache, oder Finſterniß da, wo kein Licht iſt; Böſes alſo thun iſt nichts anders, als der Mangel des Willens recht zu thun. Gott hätte ihm demnach gewiſſermaßen die Freyheit genommen, wenn ſie von ihm gehindert worden wären, ſündigen zu können und hätten ſie aus Zwang die Gerechtigkeit behalten, die er ihnen gegeben hatte, ſo hätten ſie nicht dafür belohnt werden können.

Der Schüler. Aber wie? Können denn die guten Engel nicht ſündigen?

Der Lehrer. Nicht deswegen, weil ſie durch die Nothwendigkeit des Unvermögens dazu genöthiget werden, ſondern weil ihr Wille ſo ſtark und mächtig iſt; denn immer wollen, was einer wollen ſoll, das iſt eine große Stärke; die größte Unmacht aber, ja die größte Unſinnigkeit iſt, das zu wollen, was man nicht wollen ſoll, zum Exempel, ſich ſelbſt umbringen zu wollen. Da andre Engel ſich zur Ungerechtigkeit neigten, da blieben die guten Engel freywillig gerecht und verdienten dadurch, in dieſem Willen ſo befeſtiget zu werden, daß ſie nun durchaus das Böſe nicht wollen und darum ſagt man, daß ſie nicht können.

Der

Der Schüler. Aber es ſcheint doch immer, daß Gott die Sünden, die er zugelaſſen hat, eben dadurch genehmiget oder vielmehr diejenigen, die er nicht vom Sündigen abhielt, zur Strafe erſchaffen habe?

Der Lehrer. Wer die Wahrheit fragt, der wird ganz anders denken. Die Wege Gottes ſind zwar ſehr von den Wegen der Menſchen unterſchieden; hier aber entfernen ſie ſich doch nicht ſo weit von der menſchlichen Art zu denken, als man glaubt. Es folgt nicht immer, daß der, der etwas geſchehen läßt, ſolches auch billige, wenn er es auch verhindern kann. Denn wenn einer in ſeinem Acker Dornen wachſen läßt, ungeachtet er das wohl hindern könnte, ſo giebt er noch deswegen ſeine Einwilligung nicht dazu; er läßt ſie auch weder zur Einzäunung damit, noch zum Verbrennen wachſen, ungeachtet ſie zu dem einen als zu dem andern geſchickt ſind. Also giebt auch Gott, wenn er die Sünden ſeiner Geſchöpfe zuläßt, ſeine Einwilligung nicht dazu; hat ſie auch nicht dazu erſchaffen, ob er ſie gleich, woſern ſie ſündigen, beſtraft, die Dornen verbrennt und dadurch ſein ganzes Werk verherrlichet.

Der Schüler. Aber warum hat Gott diejenigen erſchaffen, von denen er vorher ſah, daß ſie ſündigen und die künftige Herrlichkeit verlieren würden, nicht bloß aber diejenigen, von denen er vorher wußte, daß ſie immer Recht thun wollten, und deswegen ewig ſelig werden mußten?

Der Lehrer. Das iſt eben ſo gefragt, als wenn einer fragen wollte, warum Gott die Nacht zugelaſſen habe, da ſie finſter ſey, als wenn ſie unnütz und unnöthig wäre, da doch die Nacht ſelbſt den Ermüdeten zur Ruhe und zur Erneuerung ihrer Kräfte dienlich iſt. Das Gute erſcheinet, dem Böſen entgegen geſetzt, eben dadurch

durch in Herrlichkeit, wie der Tag, mit der Nacht verglichen, angenehmer erleuchtet. Gott ließ das Böſe um des Guten willen zu, damit im Ganzen der Wohlklang durch weislich damit verbundene Mißtöne größer würde. Denn obgleich das Böſe kein Weſen, ſondern Nichts iſt, und deswegen in die ewigen Einrichtungen Gottes keine Disharmonie bringt: So macht doch die Subſtanz eben dadurch, daß ſie iſt, daß alle Subſtanzen gut erſcheinen, und ſo wird offenbar, wie gut es ſey, mit dem höchſten Gute vereiniget zu bleiben.

Der Schüler. Man muß ſich gleichwohl in Anſehung der Güte Gottes wundern, daß Gott etwas hat erſchaffen wollen, was ewige Schmerzen und Martern leiden wird, da es viel beſſer zu ſeyn ſcheint, nicht zu ſeyn, als elend zu ſeyn; ein fühlloſer Stein zu ſeyn, als ewige Schmerzen zu leiden?

Der Lehrer. Gott hat es nach ſeiner Weisheit für weit beſſer gehalten, daß ſowohl eines als das andere exiſtire, als gar nicht ſey. Dann hat er gemacht oder geſchehen laſſen, daß jedes das ſey oder werde, was es iſt. Daß er aber nicht lauter einander gleiche Dinge, ſondern auch ſolche Weſen gemacht hat, die einander ungleich ſind, daraus erhellet ſowohl die unausſprechliche Weisheit des Meiſters, als auch die unſchätzbare Vollſtändigkeit ſeines Werkes. Hat er gleich die Strafen gemacht, ſo hat er doch niemand zur Strafe gemacht, ſonſt würde würklich das Geſchöpf, das keine Empfindung beſitzt, vortreflicher, als dasjenige ſeyn, das der Empfindung fähig iſt. Die vernünftigen Geſchöpfe verlieren die ihnen vorgehaltene Herrlichkeit nur dann, wenn ſie mit freyen Willen die ihnen ertheilte Gerechtigkeit verlaſſen. Dadurch werden ſie elend. Denn elend ſeyn heißt, darüber leiden, daß man das verloren hat,

was man hatte; das nicht erlangen, was man begehrt, und durch die Umſtände, worinnen man ſich befindet, geplagt werden, ohne davon befreyt werden zu können. Durch Strafen aber gepeiniget werden, heißt nichts anders, als wider ſeinen Willen etwas leiden müſſen, was einem zuwider iſt. Für vernünftige Creaturen beſteht die Bitterkeit aller Schmerzen darinnen, daß man die Annehmlichkeiten der Freuden nicht genießt. Die Gerechtigkeit erfordert es, daß diejenigen, die ſich freywillig der Seligkeit begeben haben, die Bitterkeit des Elendes beſtändig empfinden. Daß dieß aber ohne Ende geſchehen wird, davon iſt der Grund der, daß ſie unſterblich erſchaffen worden ſind.

Der Schüler. Da Gott von Ewigkeit her beſchloſſen hat, daß ſein eingebohner Sohn Menſch werden ſollte, ſo ſcheint es, daß die Menſchen haben ſündigen müſſen, damit dieſer Rathſchluß Gottes erfüllet werden konnte. Denn wenn die Menſchen nicht geſündiget hätten, ſo wäre der Sohn Gottes nicht Menſch geworden, und der Rathſchluß Gottes unerfüllt geblieben, ſcheint alſo nicht ſowohl die Sünde als die Menſchwerdung nothwendig geweſen zu ſeyn?

Der Lehrer. Gott wußte von Ewigkeit her, daß der Menſch fallen würde, und darum beſchloß er von Ewigkeit, daß ſein Sohn Menſch werden ſollte, um die Menſchen zu erlöſen. Nun ſündigte der Menſch nicht aus Nothwendigkeit, ſondern nach ſeinem eigenen freyen Entſchluſſe, und darum rechnete ihm Gott die Sünde zu. Hätte er nothwendiger Weiſe geſündiget, ſo würde er keine Schuld haben, weil er nur gethan hätte, was er nicht unterlaſſen konnte. Allein da ihn der Herr vor der Sünde warnte, und ihm für die Begehung derſelben den Tod androhete, er aber die göttli-

chen Warnungen nicht achtete, ſo iſt er der Strafe ſchuldig geworden; nun wurde der Sohn Gottes Menſch, und für die Sünden der Menſchen aufgeopfert. Dieß war in Anſehung ſeiner ſein freyer Wille. In Anſehung der Menſchen aber war ſolches höchſt nothwendig; denn wäre der Sohn nicht Menſch geworden, ſo hätte dieſer niemals erlöſet werden können; für den Menſchen alſo war es nothwendig, daß er Menſch wurde.

Der Schüler. Warum iſt aber nicht ein Engel oder ein Menſch, ſondern der Sohn Gottes zur Erlöſung des Menſchen geſandt worden?

Der Lehrer. Das foderte die Gerechtigkeit. Einem Engel konnte dieſes nicht aufgetragen werden, weil der Menſch mit der Natur der Engel in keiner Verbindung ſteht. Ein Menſch konnte es auch nicht thun, weil alle Menſchen Sünder ſind, kein Sünder aber den andern erlöſen kann. Folglich mußte derjenige dazu geſandt werden, der, weil er keine Sünde hatte, Gott allein mit den Menſchen verſöhnen konnte.

Der Schüler legt hierauf ſeinem Lehrer noch viele andre Fragen vor; auf die Frage, warum nicht der Vater oder der heilige Geiſt, ſondern der Sohn Menſch geworden ſey, antwortet er, weil der Satan habe Gott gleich ſeyn, der Vater aber habe zeigen wollen, daß ihm nur der Sohn gleich und Gott ſey, wie er; auf die Frage, warum der Sohn als ein Menſch erſchienen ſey, antwortet er, damit ein unſchuldiger Menſch für die ſchuldigen Menſchen Gott genug thun, und den von dem Satan betrogenen Menſchen erretten wollte. Auf die Frage: Wodurch der Satan den Menſchen, den er einmal beſaß, verloren habe, antwortete er, durch die Macht und Gerechtigkeit Gottes. Auf die Frage, ob auch die Kinder einen freyen Willen hätten, wird erwiedert,

wiedert, daß ſie allerdings vermöge ihrer Natur einen freyen Willen hätten, eben ſo, wie das Feuer in einem Kieſel verborgen ſey, ob es gleich noch nichts wirke. Den Grund, warum einige errettet und andere verloren gehen, ob ſie gleich alle einen freyen Willen haben und einer ſo ſchuldig iſt als der andre, ſucht Honorius theils in der Unbegreiflichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, theils darinnen, daß Gott von Ewigkeit her vorher geſehen hat, es würde nur eine gewiſſe Anzahl vernünftiger Geſchöpfe entweder im Guten beſtehen, oder um die Stellen der gefallenen Engel zu erſetzen, ſich zum Guten zurückbringen und erretten laſſen; behauptet aber dabey allezeit, daß dieſes aus keiner Nothwendigkeit geſchehe, ſondern ſchreibt immer die Schuld bey denen, die verloren gehen, ihrem freyen Willen zu, die Errettung derer aber, welche erlöſet und ewig ſelig werden, theils der Gnade Gottes, theils ihrem freyen Willen; jedoch mit Ausſchließung alles eignen Verdienſtes. Denn auf die Frage, warum der Menſch nicht, wie er durch ſeinen freyen Willen fiel, ſich auch durch ſeinen freyen Willen wieder aufrichten konnte, ſagt er, daß ein Menſch wohl von einem hohen Berge ſich herabſtürzen, aber deswegen nicht ohne fremde Hülfe wieder auf denſelben hinaufſteigen könne. So könne der Menſch zwar durch ſeinen freyen Willen die Gerechtigkeit verlaſſen, aber nicht anders, als durch die Gnade dieſelbe wieder erlangen. Jeder Vernünftige will und ſucht von Natur das höchſte Gut; wählet aber, vom Irrthum betrogen, oft das Böſe. Jeder will ſelig ſeyn; darum verlangt er vornehmlich nach demjenigen, wodurch er ſelig zu werden hofft. Weil aber das höchſte Gut oder die Seligkeit in Gott beſteht, ſo irret jeder, der außer Gott etwas als das höchſte Gut begehrt. Die Urſache dieſes Irrthums iſt dieſe, Gott ſchuf den Menſchen gerecht und

ſelig, und gab ihn den freyen Willen, gerecht und ſelig zu ſeyn; den freyen Willen, gerecht zu ſeyn, damit er ſeinen ihm unterwürfigen Leib beherrſchen; den Willen, ſelig zu ſeyn, damit er Gott gehorchen möchte; die Gerechtigkeit alſo zur Ehre Gottes, die Seligkeit aber zu ſeinem Beſten. Wenn er denn Gott durch Gerechtigkeit verehrt hätte, ſo würde er die höchſte Seligkeit erreicht haben; weil er aber die Gerechtigkeit verlaſſen hat, ſo hat er die Seligkeit verloren, und doch den Willen, ſelig zu ſeyn, behalten. Da er nun die Güter, wodurch eine vernünftige Creatur ſelig wird, nicht haben kann, weil er ſie verloren hat, ſo wendet er ſich mit ſeinem Verlangen nach eingebildeten und thieriſchen Vergnügungen, und daher kömmt es, daß der freye Wille des Menſchen zum Guten ſo unvermögend und träge, zum Böſen aber ſo geneigt und geſchäftig iſt. Wenn demnach viele ſich ſehr viel Mühe zu geben ſcheinen, um heilig zu leben, und dennoch mit allen ihren Beſtrebungen nichts ausrichten oder ihren Vorſatz wieder fahren laſſen: So hält ſie nicht etwa eine geheime und unbekannte Gewalt davon ab; es iſt keine Nothwendigkeit da, die ſie dazu zwingt, ſondern es iſt ihr freyer Wille, der ſie davon abhält, indem er lieber das will, wozu ihn die Verſuchung reizt, als dasjenige, was ihm die Vernunft räth. Auf die Frage, warum Gott den freyen Willen des Menſchen ſo veränderlich gemacht habe, antwortete Honor, daß dieſes ſeines Beſtens wegen geſchehen ſey. Denn eben deswegen, weil er ſich zum Böſen wenden könne, könne er ſich auch wieder zum Guten lenken laſſen; unveränderlich aber könne ſein Wille nicht ſeyn, weil er nicht Gott gleich ſeyn könne, da die Unveränderlichkeit ein Vorzug iſt, den Gott allein beſitze. Ich übergehe die übrigen Fragen, wie Gott alles in allem wirke, wenn der Menſch mit ſeinem

freyen

freyen Willen wirket; wie er alles Glück und Unglück, das dem Menſchen wiederfährt, ihm durch ſeinen freyen Willen wiederfahren laſſe; ob Judas Chriſtum nothwendig habe verrathen müſſen; ob die Jüden zur Kreuzigung deſſelben durch eine unwiderſtehliche Nothwendigkeit gezwungen geweſen wären; warum, da Gott von den Sünden der Menſchen keinen Schaden habe, er nach dem Tode die Böſen und Guten nicht an einem Orte beyeinander laſſe; zu welchem Ende ein allgemeines Gericht werde gehalten werden; warum der erſte Menſch ins Paradies geſetzt worden ſey, da Gott vorher wußte, daß er nicht darinnen bleiben würde. Man kann ſich leicht vorſtellen, was Honorius nach dem, was er bereits über ähnliche Fragen geſagt hatte, darauf geantwortet habe. Nirgends räumt er einer unbedingten blinden Nothwendigkeit etwas ein; alles führt er entweder auf die Gerechtigkeit Gottes und auf dasjenige, was ihm anſtändig iſt, oder auf den freyen Willen des Menſchen, wie auch die Schicklichkeit zurück, um ſowohl die Häßlichkeit und Schändlichkeit des Böſen, als den Werth und die Vortreflichkeit des Guten ins Licht zu ſetzen, und zu zeigen, daß dieſes zu belohnen und jenes zu beſtrafen ſey. Es iſt freylich nicht möglich, alle Fragen, welche dieſem Lehrer von ſeinem Schüler vorgelegt werden, völlig befriedigend zu finden, da er ſich zumal, wie wenig er auch in der Beantwortung derſelben von der Nothwendigkeit wiſſen, und deswegen dieſen Begriff nicht mit dem Begriffe des Unvermeidlichen verwechſelt haben will, doch von einem unbedingten freyen Rathſchluſſe Gottes, den Auguſtin einmal eingeführt hatte, nicht losmachen kann. Man ſieht aber doch immer, daß er ſich in vielen Stücken der Wahrheit eben ſo ſehr nähere, als viele neuere ſcharfſinnige Philoſophen und Theologen ſich in dieſen Materien derſelben genähert haben. Man erkennt

kennt ſowohl aus dieſer Schrift, als aus denen, welche Pez bekannt gemacht hat, daß er ſeinen Scharfſinn gern an ſchweren Fragen übte; wie beſonders auch aus ſeinen Fragen über den freyen Willen, und über den Unterſchied zwiſchen demſelben und der Nothwendigkeit unwiderſprechlich erhellet, woraus man zugleich lernet, daß Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, Gregorius, Fulgentius und Iſidorus diejenigen waren, die er unter den ältern lateiniſchen Kirchenvätern am fleißigſten geleſen und ſtudirt hatte.

Wenn es der hiſtoriſchen Gerechtigkeit anſtändig iſt, die Bemühungen dieſes frommen und fleißigen Mönches der Dunkeheit zu entziehen, in welcher ſeine Arbeiten unter den gelehrten Trümmern dieſes Jahrhundertes zeither verborgen gelegen haben: So verdienet Odo, oder Adard, wie er ſich immer ſelbſt nennt, ein Biſchof von Cambray, weil er ihm in dem Gebrauche der Philoſophie und der Vernunft und der Erörterung kirchlicher Lehrſätze, meiner Einſicht nach, weit überlegen war, noch mehr bemerkt und einer völligen Vergeſſenheit entzogen zu werden. Odo, der ſchon in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhundertes durch ſeine Gelehrſamkeit ſo berühmt zu werden anfieng, daß er für einen der Gelehrteſten ſeiner Zeit in Frankreich gehalten wurde, lehrte die freyen Künſte erſt in der Stadt Toul, und hernach zu Dornik mit einem ſolchen Beyfalle, daß der Ruf davon ſehr viele aus Frankreich, aus Flandern, aus der Normandie, aus Italien, aus Sachſen, und aus Burgund herbey zog, die von ihm in den Wiſſenſchaften unterrichtet werden wollten. Er hatte ſich aber nicht allein auf die freyen Künſte gelegt, ſondern er ſcheint auch des Griechiſchen und des Ebräiſchen kundig geweſen zu ſeyn. Denn als er noch Abt von dem Klo-

ſter

ſter des h. Martins zu Dornik war, verfertigte er Tetrapta über die Pſalmen, in denen auf vier Columnen die franzöſiſche, die lateiniſche und griechiſche Ueberſetzung derſelben, nebſt dem ebräiſchen Texte neben einander ſtanden. Das Original davon ſoll noch in dieſem Kloſter aufbewahrt werden, und hätte wohl verdient, zur gröſſern Vollſtändigkeit des Kennicotiſchen Bibelwerkes mit andern Handſchriften der Pſalmen verglichen zu werden. Außer den Unterweiſungen, welche er den Studirenden in den freyen Künſten gab, las er mit ſeinen Mönchen auch die Schriften der alten Kirchenväter, und wenn er ſelbſt über die Lehren der Kirche ſchrieb, mußten, mit genauer Beobachtung eines beſtändigen Stillſchweigens, immer zwölf Mönche die Schriften der ältern Kirchenſcribenten abſchreiben. Auf ſolche Weiſe wurde die Bibliothek des Kloſters mit den Auslegungen des Hieronymus über die Propheten, und mit den Werken Gregors des Großen, des Ambroſius, des Iſidors, des Auguſtinus, des Beda, und Anſelms von Canterbury bereichert. Die Handſchriften dieſes Kloſters waren auch mit ſo vieler Genauigkeit und Fleiß geſchrieben, daß man von andern Orten dahin kam, um Kopeyen davon zu nehmen. Nach der Abſetzung Gauglers, des Biſchofes von Cambray, wurde Odo zu dieſem Bißthume erhoben; hatte aber das Unglück, daß, als er ſich weigerte, die Inveſtitur deſſelben von dem Kaiſer Heinrich dem Fünften zu nehmen, er auf ſeinen Befehl von Cambray verwieſen wurde, und ſich in die Abtey von Anchin begab, wo er in einer gefährlichen Krankheit ſein biſchöfliches Amt niederlegte, im dreyzehnten Jahr dieſes Jahrhundertes ſtarb, und nach ſeinem Tode wegen des Rufs ſeiner Heiligkeit mit dem Namen des Seligen beehrt wurde. In ſeiner Jugend arbeitete er verſchiedene Schriften über die Dialektik und beſonders über die Trugſchlüſſe,

über

über die richtige Art von Folgerungen, und über das Weſen und die Dinge; der Gedichte nicht zu gedenken, die nicht zu den Geringhaltigſten ſeiner Zeit gehören. Er ſchrieb überdieß eine Erklärung über den Meßcanon, welches in der Geſchichte der Liturgie merkwürdig iſt. Was ihn aber als einen Philoſophen und Theologen vornehmlich berühmt gemacht hat, iſt ſeine Abhandlung von der Erbſünde in drey Büchern, und ſeine Unterredung zwiſchen ihm und einem Juden Leo, worinnen er die Gründe deſſelben widerlegt, warum Jeſus nicht der von den Propheten verheißene Meſſias ſeyn könne. Daß er ſich auch mit der Auslegung der Schrift beſchäftiget habe, beweiſen theils ſeine Abhandlung von der Sünde wider den heiligen Geiſt, die nach ſeiner Meynung nichts anders, als die Beharrlichkeit der Unbußfertigen in der Sünde iſt, theils ſein Verſuch über die Regeln des Ammonius, die Erzählungen der Evangeliſten in eine Harmonie zu bringen, nebſt ſeiner Rede über den ungerechten Haushalter.

Odo gehört, als Philoſoph betrachtet, zu der Schule der Realiſten, und ſeine Abhandlung von der Erbſünde iſt ganz nach den Grundſätzen derſelben eingerichtet. Er erläutert aus denſelben den kirchlichen Lehrbegriff davon, und brauchet zur Beſtätigung derſelben weder die Ausſprüche der Schrift, noch die Ausſprüche und Entſcheidungen der Väter und der Concilien; den faſt einzigen Ausſpruch des Apoſtels Pauli ausgenommen, den er, wie Auguſtin, verſtand, daß alle Menſchen in Adam geſündiget hätten. Zuförderſt giebt er die verſchiedenen Bedeutungen an, die man mit dem Namen des Böſen verbindet. Man verſteht darunter theils die Sünde, theils die Strafe der Sünde. Die Sünde iſt das Böſe, das Gott nicht wirkt. Die Sünde hingegen iſt das Uebel, oder das

Böſe,

Böſe, welches Gott macht, weil er derjenige iſt, der die Sünde beſtraft.

Die Sünde nun, oder das moraliſche Böſe, iſt nichts Körperliches, und man redet, wie er ſagt, uneigentlich, wenn man ſpricht, daß man mit dem Körper ſündige. Was iſt in dem Todtſchlage das Böſe? Nicht das Schwerdt; denn Gott hat das Eiſen erſchaffen. Nicht die Hand; denn ſie iſt ſein Werk. Nicht die Bewegung der Hand oder des Schwerdtes; denn dieſe iſt etwas Wirkliches, und alles was würklich iſt, das iſt von Gott. Die Bewegung iſt alſo nicht das Böſe, weil die Kraft dazu von Gott iſt; auch iſt es nicht die Seele; denn Gott iſt der Schöpfer der Seele. Eben dieſe Bewandniß hat es mit der Sünde des Ehebruchs, wo weder die Perſon noch das Geſchlecht, noch die ſinnliche Empfindung, noch ſelbſt die Luſt dazu, das Böſe iſt, was Gott nicht macht. In dieſem allen beſteht die Sünde nicht; denn von dem allen iſt die erſte Urſache Gott. Was ſündigt das Pferd, das einen Feind trägt? Was die Lanze, die einen Menſchen verwundet?

Derjenige irret alſo, der die Sünde im Körper ſucht. Sie wird nirgend als in dem vernünftigen Geiſte und in ſeinem Willen gefunden, und doch iſt weder die Vernunft, noch der Wille, noch ſelbſt der Geiſt nicht das Böſe, was Gott nicht gemacht hat, ſondern es iſt die Ungerechtigkeit des Willens. Dieſe iſt es, welche Gott nicht zugerechnet werden kann; und man muß auch nach keinem Urheber alles Böſen in dem Verſtande fragen, in welchem Gott der Urheber alles Guten iſt. Die Manichäer behaupteten wohl, daß das Böſe ein Weſen ſey, weil man daſſelbe wie eine Gattung betrachtet, die verſchiedene Arten unter ſich hat, und als eine Univerſale, wozu verſchiedene Singularia gehören,

ren, und eben daraus zogen ſie den Schluß, daß es ein Weſen ſeyn müſſe, weil es eine Univerſale oder ein allgemeines Ding ſey; weil es einen Namen habe, bey jedem Namen aber etwas gedacht werden müſſe, das dadurch bezeichnet werde. Wenn es alſo etwas iſt, alles aber, was etwas iſt, ein Weſen iſt, ſo muß das Böſe ein Weſen ſeyn. Wider die Manichäiſchen Meynungen behauptet Odo, daß das Böſe oder die Sünde Nichts ſey, das heißt, nicht ein Ding, das vor ſich ſelbſt oder in einem andern Dinge beſteht, denn Nichts iſt nichts anders, als dasjenige, was Gott nicht gemacht hat; das Böſe aber hat Gott nicht gemacht; alſo muß es zum Nichts gehören und kann kein Weſen ſeyn, weil Gott alles gemacht hat, was ein Weſen iſt. Das Böſe iſt folglich Nichts, weil das Böſe eine Privation oder Beraubung des Guten, eine Privation aber, wie jedermann weis, nicht Etwas iſt. Es giebt vier Arten der Oppoſition, wodurch Sätze entſtehen, die einander widerſprechen; der Bejahung nämlich, der Verneinung, der Beraubung einer Beſchaffenheit. Nach den beyden erſten Arten wird Eins einem Andern entgegen geſetzt; aber ſo, daß das eine ſowohl als das andre ein Ding iſt, und ein Weſen hat. So ſtehen einander das Weiße und das Schwarze, der Herr und der Knecht entgegen. Das eine iſt ſowohl ein Ding, als das andre ein Weſen hat. Anders verhält ſichs mit den beyden andern Arten der Oppoſition. Dieſe ſetzen dem, was iſt, das entgegen, was nicht iſt. So wird zum Exempel dem Menſchen ein Nichtmenſch entgegen geſetzt; der Menſch iſt wohl ein Ding; aber der der Nichtmenſch iſt keines. Wenn auf eine gleiche Weiſe dem Frommen der Gottloſe, als eine Beraubung oder Privation entgegen geſetzt wird, ſo iſt die Frömmigkeit ein Weſen; die Gottloſigkeit hingegen kein Weſen, ſondern

nur

nur eine Beraubung des Guten oder ein Ausdruck, welcher den Mangel des Guten anzeigen ſoll. Die Worte Privation oder Negation drücken alſo kein Weſen aus. Alſo iſt auch das Böſe kein Weſen, wenn es bloß in der Beraubung des Guten beſteht, und darinnen beſteht es allein. Damit aber hier aus der Vieldeutigkeit des Wortes Böſe kein Irrthum entſtehe, ſo wollen wir, weil doch die Rede von der Sünde iſt, ſtatt des Guten das Wort Gerechtigkeit, und ſtatt des Böſen das Wort Ungerechtigkeit brauchen.

Nunmehr beweiſet Odo, daß die Privation ein Nichts ſey. Es iſt alſo, ſagt er, die Ungerechtigkeit eine Beraubung der Gerechtigkeit: denn die beraubende Sylbe Un nimmt nur die Gerechtigkeit weg, ſetzt aber kein anderes Weſen in die Stelle; gleichwie die verneinende Partikel, Nicht, verneinet, daß etwas ſey; aber nicht angiebt, daß etwas anderes da ſey. Gleichwie alſo das Wort nicht gerecht verneint, daß etwas ſey, nicht aber bejahet, daß etwas anderes da ſey: So wird durch das Wort ungerecht die Gerechtigkeit weggenommen, nichts anders aber dafür bejahet. Zwiſchen der Verneinung und Beraubung iſt nur der Unterſchied, daß die Negation bloß anzeigt, daß das Verneinte nicht iſt; die Privation hingegen nur anzeigt, daß das Mangelnde oder das Hinweggenommene nicht da ſey, wo es doch ſeyn ſollte, und wir eigentlich nicht ſagen können, daß da eine Beraubung Statt finde, wo dasjenige, wovon man ſagt, daß es mangele, nicht fehlen ſollte. Indeſſen werden zuweilen Privationen und Negationen mit einander verwechſelt, und wenn uns die Namen der Dinge fehlen, ſo werden ſie auch wohl zur Bezeichnung der Dinge ſelbſt gebraucht. Hier aber wird Privation im eigentlichen Verſtande genommen,

men. Weil denn die Ungerechtigkeit eine Beraubung oder Privation der Gerechtigkeit iſt, ſo iſt ſie kein Weſen, ſondern eine Art des Nichts; folglich iſt auch die Sünde und das Böſe nichts, da die Sünde und das Böſe nichts anders als die Ungerechtigkeit iſt. Eben deswegen iſt gewiß, daß das Böſe keine Gattung ſey, das ſich in verſchiedene Arten theilen laſſe. Der Ehebruch iſt wie der Todtſchlag und jede andre Sünde, weil er kein Weſen iſt, weder eine Gattung noch eine Art, noch ein allgemeines, noch ein beſonderes Ding. Weil man ſich indeß keine Privationen gedenken kann, ohne vorher ſich Gattungen und Arten von Dingen vorgeſtellt zu haben, weil man, wo nichts iſt, auch nichts wegnehmen kann. Wo ſich etwas hinwegnehmen läßt, da muß man erſt die Dinge, oder Weſen, als zum Exempel, Gerechtigkeit, Gottſeligkeit und Geduld ſind, kennen, um die Beraubungen derſelben, die Ungerechtigkeit, die Gottloſigkeit und die Ungeduld gedenken zu können. Daher kommt es, daß, weil Weſen oder Dinge unter verſchiedene Gattungen und Arten gebracht werden können, auch die Beraubungen derſelben die Wahrheit nachahmen und das Anſehn gewinnen, als wenn es auch verſchiedene Gattungen und Arten davon gäbe. Denn wie ein Menſch eine Art von Thier iſt, ſo ſcheint ein Nichtthier eine Art von Nichtmenſchen zu ſeyn, und das iſt, was Boethius die Contrapoſition in den Anteprädikameten nennt. Es ſind aber nicht wirkliche Gattungen und Arten, ſondern eine bloße Nachahmung davon; und ſo verhält es ſich auch mit den Negationen und Privationen; nur fällt die Nachahmung in den Negationen mehr in die Augen, als in den Privationen, weil dieſe den Dingen ähnlicher ſind, und daher auch von vielen für Dinge gehalten werden, die ein eigenes Weſen hätten, da ſie nur von Dingen geſagt

werden,

werden, in denen eben das ſeyn ſollte, was nach der Anzeige der Privation nicht darinnen befindlich iſt; Privationen auch oft, gleich wirklichen Dingen, eigne Namen haben, in denen die Partikel fehlet, wodurch ſie bezeichnet zu werden pflegen. Da die Verneinungen niemals eigne Namen haben, bey denen die verneinende Partikel nicht ſtehe, anzuzeigen, daß das Verneinte nicht da ſey, die alſo überall gebraucht werden, wo das Verneinte nicht vorhanden iſt, wie das Wort **Nichtmenſch** alles das begreift, was nicht Menſch iſt; ungerecht aber niemand heißt, als derjenige, der gerecht ſeyn ſollte und nicht iſt. Privation und Habitus oder Beſchaffenheit ſind gewiſſermaaßen Namen von einer und derſelben Bedeutung, nur daß das Wort Habitus die Beſchaffenheit anzeigt, die ein Ding hat, die Privation aber die Beſchaffenheit anzeigt, die ein Ding nicht hat, die es aber haben ſollte.

Aus allem dieſem wird gefolgert, daß das Böſe bloß in einem vernünftigen Geiſte Statt habe, nicht aber ein Ding im Subjecte ſey, ſondern die Beraubung oder der Mangel eines Dinges darinnen anzeige. Wenn man alſo von dem **Böſen** im Willen ſpricht, ſo will man nicht ſagen, daß etwas darinnen ſey, ſondern man giebt zu erkennen, daß das Gute, was darinnen ſeyn ſollte, nicht darinnen ſey. Eben das iſt das Böſe, daß das Gute nicht da iſt, wo es ſeyn ſollte, weil die Ungerechtigkeit darinnen beſteht, daß die Gerechtigkeit nicht da iſt, wo man ſie mit Recht erwartet; denn was kann wohl richtigerers geſagt werden, als daß derjenige ungerecht ſey, der die ihm mitgetheilte Gerechtigkeit, die er behalten konnte, nicht behalten, ſondern ſich dieſes großen Geſchenkes freywillig beraubet hat.

Du haſt, fährt er hierauf fort, die Gerechtigkeit empfangen; du ſollteſt ſie wohl bewahren, und als ein gutes dir anvertrautes Pfand wieder geben, weil der, der dir dieß Pfand gab, ſolches von dir zurückfordert. Willſt du das Gute wiedergeben? Verwahre es wohl; je beſſer du daſſelbe bewahren wirſt, deſto beſſer wirſt du es zurückgeben. Je beſſer du es zurückgeben wirſt, deſto ſichrer wirſt du es verwahren. Die Gerechtigkeit iſt ein bewundernswürdiges Gut. Dadurch, daß du es verwahrſt, giebſt du es wieder, und dadurch, daß du es wieder giebſt, verlierſt du es nicht. Du mußt dich alſo aus allen Kräften beſtreben, daſſelbe wohl zu bewahren, um es wieder zu geben, weil, wenn du es verlierſt, du das nicht haſt, was du wiedergeben ſollſt, da du doch ſolches zu thun ſchuldig biſt. Du biſt es ſchuldig; denn er hat dir es anvertrauet. Aber vielleicht haſt du es freywillig verloren, weil du es freywillig verlaſſen haſt, und gleichwohl fodert doch der das Pfand wieder, der es dir anvertrauet hat. Du haſt es nicht, weil du das freywillig verlaſſen haſt, was du wieder geben ſollſt. Der Gläubiger iſt folglich gerecht, der es von dir fordert; du aber, der du es nicht wiedergiebſt, biſt ein ungerechter Schuldner; ein ungerechter Schuldner, nicht, weil du in dieſer Beraubung ein Weſen haſt, ſondern weil du das ſchuldige Weſen der Gerechtigkeit nicht haſt, das du deswegen ſchuldig biſt, weil du es empfiengſt, ſolches aber nicht verwahrteſt, ſondern dich deſſelben freywillig begabſt. Es iſt alſo klar, daß die Manichäer irren, wenn ſie das Böſe für ein wirkliches Weſen halten, und weil ſie es dem guten Gott nicht zuſchreiben können, ſich genöthigt ſehen, einen Urheber alles Böſen zu erdichten, und alſo zwey allererſte Urweſen anzunehmen.

Aber vielleicht wird jemand ſagen: Iſt das Böſe Nichts, ſo werden wir ja für ein Nichts beſtraft, wenn wir für das Böſe beſtraft werden. Es ſcheint etwas ungereimtes zu ſeyn, daß man über die Ungerechtigkeit zur Rede geſtellt werden ſoll, wenn ſie kein Weſen iſt. Dieſer Einwurf wird niemanden in Verlegenheit bringen, wer dasjenige genau erwägt, was von den Privationen geſagt worden iſt; denn ohne an eine Beſchaffenheit zu gedenken, kann man nicht verſtehen, was Privation iſt, indem dieſe in der Wegnahme eines Dinges beſtehet, wie die Ungerechtigkeit in der Beraubung der Gerechtigkeit. Wenn man demnach der Ungerechtigkeit wegen beſtraft wird, ſo wird man der verlornen Ungerechtigkeit wegen beſtraft; die Gerechtigkeit aber iſt Etwas; folglich wird man für Etwas beſtraft. Denn obgleich die Ungerechtigkeit Nichts genannt wird, ſo verſteht man doch bey derſelben etwas, wofür man beſtraft wird, weil man etwas verliert. Wir werden alſo für die Gerechtigkeit beſtraft, die wir verlieren; folglich iſt ſowohl die Beraubung nichts, als dasjenige etwas iſt, wofür wir beſtraft werden. Derjenige, der ſie in der Abſicht gab, daß man ſie beſtändig verwahren ſollte, ſtraft denjenigen, der ſie verliert, mit Recht; er ſtraft ihn für die Gerechtigkeit, nicht deswegen, daß er ſie hat, ſondern deswegen, daß er ſie nicht hat; nicht deswegen, daß ſie da iſt, ſondern deswegen, daß ſie fehlt. Die Ungerechtigkeit beſtehet darinnen, daß es an der Gerechtigkeit mangelt, da ſie doch da ſeyn ſollte. Folglich bedeutet die Ungerechtigkeit nicht etwas, das iſt, ſondern verneint nur das Daſeyn der Gerechtigkeit bey dem, der ſie haben ſollte. Wer ſagen kann, daß die Ungerechtigkeit etwas anders ſey, und nicht in dem Mangel der Gerechtigkeit, ſondern in einem wirklichen Weſen beſtehe, der nenne dieſes Weſen, und beweiſe

es; er ſoll alsdann (ſo ſcherzhaft drückt ſich der Mönch aus, dem ſein Virgil einfällt,) die Phyllis allein haben.

Jedoch es möchte, fährt er weiter fort, jemand ſagen: Alles, wovon etwas geſagt wird, exiſtirt; denn von demjenigen, was nicht iſt, kann auch nichts geſagt werden. Der Gewohnheit nach, antwortet er, kann es freylich nicht geſchehen; aber wohl der Nothwendigkeit wegen; denn von dem, wozu wir keine Worte haben, müſſen wir oft mit Worten ſprechen, welche nur Dinge bedeuten. Wenn wir in Gedanken etwas erdichten, ſo formiren wir uns in unſerm Gemüthe Bilder davon, aber die Einbildungen, für die ſie formirt werden, exiſtiren darum nicht. Der Verſtand entlehnt die Bilder von wirklichen Dingen, aber diejenigen, für welche er ſie entlehnt, ſind keine Weſen. Die Seele kann das nicht denken, was nicht iſt, ohne die Formen von dem zu nehmen, was iſt, um unter den Formen der Dinge das vorzuſtellen, was nicht iſt. Wenn wir alſo ſagen wollen, was wir denken, ſo kann die Zunge von dem, was nicht iſt, nicht anders ſprechen, als durch Worte, welche wirkliche Dinge bezeichnen, gleichwie die Seele das, was nicht iſt, nicht anders denken kann, als wenn ſie es demjenigen ähnlich macht, was iſt. Auch der Mahler kann das, was nicht iſt, nicht anders als durch Bilder exiſtirender Dinge mahlen. Zuweilen wollen wir ja auch die Phantaſien ſchlafloſer Nächte erzählen, oder die Betrügereyen der Träume. Wie können aber ſo nichtige Vorſtellungen anders erzählt werden, als durch Worte, welche eigentlich nur wirkliche Dinge bedeuten? Es iſt alſo kein Wunder, daß wir, wenn von Privationen die Rede iſt, um ſie auszudrücken, Worte brauchen, wodurch nur Dinge bezeichnet werden, und durch dieſe den Grund oder die Beſchaffenheit der Beraubungen vorſtellen.

Am

Am Schluſſe ſeines erſten Buches beantwortet Odo, ehe er wieder zu ſeiner Materie zurückkehrt, um allen Zweifeln zu begegnen, die Frage, woher denn das Böſe komme, wenn es keinen Urheber des Böſen gäbe? Hierauf antwortet er, jeder ſey, die Wahrheit zu ſagen, der Urheber ſeines eigenen Böſen. Denn wenn man zum Exempel ſündiget, es geſchehe nun auf Anrathen eines andern, oder weil man dazu genöthiget wird, ſo iſt ja die Sünde, die geſchieht, die Sünde deſſen, der ſie thut. Keine Nothwendigkeit hat ihn dazu zwingen können, wenn er nicht gewollt hätte; man ſündigt alſo nicht aus Nothwendigkeit, ſondern, und hier denkt Odo eben ſo, wie Honorius, weil man will. Der bloße Wille iſt es alſo, der einem Belohnung oder Strafe zuzieht. Man wird beſtraft, wenn man das leidet, was man nicht will; man wird belohnt, wenn man das erlangt, was man mit Recht will. Jeder iſt alſo der Urheber ſeines eigenen Böſen, weil jeder, wenn er ſündigt, es freywillig thut: was er thut, darf er keinem andern zuſchreiben, und keinen andern Urheber dazu aufſuchen.

Im zweyten Buche will Odo die Frage ausmachen, wie wir durch unſern Urſprung, welcher Adam und Eva iſt, Sünder ſind. Dieſe Frage hat, wie er meint, ihren Grund darinnen, daß der Apoſtel ſagt, wir hätten in Adam alle geſündigt. Wir waren, das nimmt er als ausgemacht, an, alle in Adam und ſind von ihm; allein bloß dem Leibe nach. Was die Seele betrifft, ſo behaupten die rechtgläubigen Väter das Gegentheil, und wollen nicht annehmen, daß die Seele von der Seele entſtehe, wie, ſo zu reden, das Fleiſch von dem Fleiſche geſäet wird; und lehren folglich, daß ſich von der Seele kein Theil abſondere, damit daraus

 der

der Geiſt eines andern entſtehe, wie ſich von dem Leibe eines Menſchen ein Theil abſondert, um den Leib eines andern Menſchen zu bilden. Gleichwohl giebt es auch viele, welche dafür halten, daß die Seele, ſo zu ſagen, durch eine Art von Abſenkung, entſtehe, ex traduce, wie der Leib. Odo will deswegen beyde Meinungen mit ihren Gründen vortragen und zwar zuerſt die Meinung der Rechtgläubigen. Dieſe lehren von der menſchlichen Seele, daß von der Seele des Vaters, wenn er ein Kind zeugt, nichts abgeſondert werde, wodurch die folgende Seele aus der vorhergehenden entſtehe; daß vielmehr Gott, als er dem Leibe des erſten Menſchen eine Seele einhauchte, nun auch allen neuen Körpern neue Seelen einhauche; neue, ſage ich, entweder von bereits in Geheim und im Verborgenen ſchon vorhandene Seelen, oder ſolche, die, wie es im Anfange der ganzen Schöpfung geſchah, erſt aus Nichts hervorgebracht werden. Dagegen, meint Odo, könne das nicht eingewendet werden, daß es heißet, Gott habe am ſiebenden Tage von allen ſeinen Werken geruhet, weil dieſe Worte bloß von der Schöpfung körperlicher Dinge erklärt werden müßten. So oft alſo ein neuer menſchlicher Leib belebt werden ſoll, ſo wird eine neue Seele dazu erſchaffen, welches die Schrift beſtätigen ſoll, wenn es heißt, der Leib kehre zur Erde zurück, der Geiſt aber zu Gott, der ihn gegeben hat. Alſo kömmt bloß der Leib des Menſchen vom Menſchen, der Geiſt aber wird ihm von Gott gegeben. Indeß entſteht hier die ſchwere Frage, wie, wenn ich meinen Leib nur von Adam habe, meine Seele aber nicht von ihm, ſondern von Gott kömmt, die Sünde hingegen bloß in der Seele befindlich iſt, und nicht im Leibe, wie dann geſagt werden könne, daß ich in Adam geſündiget habe. Wofern mein Leib, als er ſündigte, in demſelben war, ſo würde mit Recht geſagt

werden

werden können, daß ich in ihm geſündiget hätte, wenn die Sünde in dem Körper wäre. Nun aber die Sünde bloß in der Seele iſt, wie kann denn von mir geſagt werden, daß ich ſündigte, da er ſündigte, da meine Seele gar nicht in ihm geweſen iſt?

Hierauf antworten die Rechtgläubigen, daß die Individua oder die einzelnen Dinge ſich gegen die Arten anders verhalten, als die Arten gegen die Gattungen; denn die Arten haben dem Weſen nach mehr, als die Gattungen; und zur Subſtanz der Art iſt die Gattung nicht genug, weil die Arten auſſer der Gattung auch noch etwas haben, was ſie davon unterſcheidet und der Subſtanz nach (ſubſtantialiter) die Art mehr iſt, als die Gattung. Der Menſch iſt zum Exempel mehr als das Thier, weil der Menſch vernünftig iſt, nicht aber das Thier; die Individua hingegen haben der Subſtanz nach nicht mehr als die Arten, und der Subſtanz nach iſt Petrus nicht mehr als der Menſch. Daß aber unter einer Art mehr Individua enthalten ſind, das hat ſeinen Grund nicht in etwas, was zum Weſen der Subſtanz gehört, ſondern in den Accidenzen. Das Individuum kann von nicht mehr, als von einem geſagt werden; Die Art hingegen, ob ſie gleich bloß von Einem geſagt wird, iſt doch etwas allgemeines; das Individuum aber iſt bloß etwas beſonderes. Die Art beſtehet aus der Gattung und den Verſchiedenheiten, wodurch ſie es wird; das Individuum erkennet der Sinn aus dem ihm eigenen Zufälligkeiten und Individua empfinden wir körperlicher Weiſe; allgemeine Dinge hingegen vermittelſt der Vernunft. Wenn die Art bloß vom Individuo bejahet wird, ſo läßt ſich das Accidens ſowohl von dieſen als von der Art bejahen, obgleich die Accidentia zuerſt und hauptſächlich in den

Indi-

Individuis befindlich ſind. Als nun zuerſt der Menſch gemacht wurde, da war die erſchaffene menſchliche Seele hauptſächlich und zuerſt in einem Individio, hernach aber getheilt in einem andern. In zwo Perſonen war alle Natur der menſchlichen Seele und ganz; alle, ſage ich, weil ſie auſſer derſelben nirgends war; ganz, weil jeder Perſon von der menſchlichen Seele nichts fehlte; Folglich müſſen hier drey Dinge von einander unterſchieden werden; die menſchliche Seele überhaupt, die Seele Adams, und die Seele der Eva. Sind hier drey verſchiedene Dinge, die Seele Adams, ein Individuum, man mag ſie nun eine beſondere Seele oder eine Perſon nennen. Die Seele der Eva, auch ein Individuum, oder eine Perſon, eine beſondere Seele, die kein Prädicat von einem andern iſt, und die menſchliche Seele überhaupt, als eine beſondere Natur, nicht eine einzelne, ſondern eine gemeine, welche von zwo Perſonen bejahet und in ihnen getheilt wird: So müſſen dieſe drey Stücke von einander unterſchieden werden, ob es gleich nicht bloß durch die Sinne geſchehen kann, ſondern zugleich die Vernunft gebraucht werden muß, denn das Inviduum kann von der Art bloß durch die Vernunft unterſchieden werden. Deswegen iſt es nöthig, das Individuum noch genauer zu erklären. Die Realiſten nahmen in ihrer Metaphyſik oder vielmehr in ihrer Ontologie, welchen Namen ſie nur noch nicht hatten, ob ſie gleich ſchon viel von der Sache hatten, eine Reihe von Dingen an, von denen eins über dem andern oder höher als das andre war. Von dem unterſten konnte jedes höher prädicirt werden, das unterſte aber von keinem und dieß war das, was ſie das Individuum oder das einzelne Ding nanten, wovon ſie zwo Arten annahmen, das Individuum des Allgemeinen und das Individuum des Ganzen. Jenes iſt unter den Allgemeinen

das unterſte und das Individuum des Ganzen das klein-
ſte, das nicht weiter in kleinere getheilet werden kann.
Jenes hat das Allgemeine ganz und vollkommen in ſich;
dieſes hingegen hat von dem Ganzen nichts, als ſich
ſelbſt. Das Beſondere iſt das, was durch etwas Ei-
genthümliches von allen übrigen Dingen unterſchieden
iſt. Dieſe Unterſcheidung hat in allen andern nicht bloß
in den Einzelnen, ſondern auch in dem Allgemeinen ſtatt;
denn auch die allgemeinen Dinge haben ihre Eigenthüm-
lichkeiten, wodurch ſie von allen übrigen unterſchieden
werden können; zwar nicht durch die Sinne, aber doch
durch die Vernunft, ſowohl als die einzelnen Dinge;
Jedes Weſen iſt alſo ein beſonderes Weſen; jedes Ein-
zelne ſowohl, als jedes Allgemeine, weil es ſein Beſon-
deres hat, wodurch es von andern unterſchieden wird;
folglich iſt jedes Individuum zwar ein beſonderes
Ding; aber nicht jedes beſondere Weſen iſt ein Indivi-
duum, weil das Individuum nichts anders iſt, als
dasjenige, was von keinem andern prädicirt werden
kann, als von dieſem allein. Eine Perſon aber iſt
ein Individuum der vernünftigen Natur, ſo daß von
allen Individuis nur diejenigen Perſonen heißen, die
Vernunft haben. Die Perſon gehört alſo weder zu
den allgemeinen Dingen, noch zu denen Individuis, wel-
che nicht vernünftig ſind. Jede Perſon iſt ein Indivi-
duum; aber es iſt nicht jedes Individuum eine Per-
ſon, und die Perſon verhält ſich gegen das Indivi-
duum, wie ſich das Individuum gegen das Beſon-
dere verhält. Die Perſon theilt der Grammatikus in
drey Individua, in die erſte, in die zweyte und in die
dritte. Die erſte iſt diejenige, welche redet, die zweyte
diejenige, zu der geredet wird, die dritte diejenige, von
der geredet wird; mit dem Unterſchiede, daß weil das
dritte Individuum, wovon die Rede iſt, nicht alle-
zeit

zeit ein vernünftiges Ding iſt, der Name der dritten Perſon, dem Sprachgebrauche nach, auch dem Individuum beygelegt wird, das zwar allezeit ein Individuum, aber auch nicht allezeit ein vernünftiges Ding iſt, wiewohl alsdenn das Wort Perſon nicht im eigentlichen, ſondern im uneigentlichen Verſtande gebraucht wird.

Nun kehret Odo nach dieſer philoſophiſchen oder dialektiſchen Ausſchweifung zu ſeiner Materie zurück und beſchreibet die menſchliche Seele nicht als ein Individuum, ſondern als beſonderes Weſen, das in der Perſon Adams und in der Perſon Eva ſo zu ſagen getheilt war, in dem urſprünglichen Zuſtande, worinnen ſie Gott hervorgebracht hatte. Gott hatte ſie mit mannigfaltigen Gütern bereichert; mit Vernunft, ihrem Schöpfer von den Geſchöpfen zu unterſcheiden, mit dem Willen und der Freyheit des Willens, um freywillig und nicht aus Nothwendigkeit zu wollen, was er wollte; denn ſie konnte nicht zur Glückſeligkeit gezwungen werden, die nicht anders, als durch eine freywillige Bewahrung der Gerechtigkeit erlangt werden kann. Er ſchmückte ſie auch mit der Gerechtigkeit, damit ſie die Seligkeit verdienen könnte und überließ ſie der Freyheit des Willens, damit ſie willig und nicht genöthigt gerecht wäre. Sie war alſo Gerechtigkeit ſchuldig, weil ſie dieſelbe empfangen hatte und konnte alſo auch ſtraffällig werden, wenn ſie die Gerechtigkeit freywillig verließe, die ſie allezeit haben ſollte. Weil die himmliſche Stadt Gottes durch den Menſchen ihre Vollſtändigkeit erhalten ſollte, ſo wurde auch dem menſchlichen Körper die Kraft ſich fortzuflanzen mitgetheilt, damit ſie von ihrem Körper einen andern Körper für eine andre Seele erzeugen könnte. Mit ſo viel Gütern war die menſchliche Seele im Anfange

fange ihrer Erſchaffung nicht bloß als ein Individuum, ſondern als eine Natur, die mehrern gemein iſt, verherrlicht, noch aber in zwo Perſonen verſchloſſen und außer denſelben nicht ausgebreitet. Nun ſündigte jede von dieſen Perſonen durch die Verführung des Satans; jede von beyden ſündigte, als ſie ihr Weſen noch nirgends anders als in ſich ſelbſt hatten. Da nun die Perſon ſündigte, ſo ſündigte ſie nicht ohne ihre Subſtanz; folglich iſt die Subſtanz der Perſon mit der Sünde befleckt worden, und die Sünde ſteckte die Subſtanz an, die noch außer der ſündigenden Perſon nirgends vorhanden iſt. Beyde Perſonen hatten eine und dieſelbe Subſtanz, die ihnen gemein und von einer Art iſt; in den ſündigenden Perſonen iſt folglich die beſondere Natur, die noch nicht anderwärts, als in ihnen war, durch die Sünde verderbt worden. Folglich iſt in der Seele Adams und in der Seele der Eva, welche perſönlich geſündiget haben, die ganze Natur der menſchlichen Seele, weil dieſe eine gemeine Subſtanz iſt und jeder Perſon beſonders angehörte, mit der Sünde befleckt worden. Indeß war ſie noch außer dieſen Perſonen nicht; denn wäre ſie ſchon in andre vertheilt geweſen, ſo würde ſie nicht ganz durch dieſe allein angeſteckt worden ſeyn. Wenn auch dieſe geſündigt hätten, ſo hätten vielleicht auch andre nicht geſündigt, in denen alſo die Natur der menſchlichen Seele unverderbt geblieben wäre. Aber wo konnte nun die menſchliche Seele rein ſeyn, die überall ſündig war?

Odo begegnet nun einer Einwendung, die wider das gemacht werden konnte, was er in dem Vorhergehenden behauptet hat. Wenn die gemeine Natur, das iſt, die menſchliche Seele an und für ſich betrachtet in den Perſonen geſündiget hat: Wer kann denn leugnen, daß die Art geſündiget habe? Iſt es nicht ungereimt, dieß von der

der Art ſelbſt zu behaupten und den allgemeinen Dingen zuzuſchreiben, was bloß den Perſonen zuzuſchreiben iſt? Ueberdieß ſind die allgemeinen Dinge immer das, was ſie ſind, und bleiben unverändert allgemeine Dinge oder Univerſalia, welchen Veränderungen auch die Individua unterworfen ſeyn mögen, und obgleich die Veränderlichkeit der einzelnen Dinge auch von ihnen prädicirt wird, ſo iſt ſie doch nicht in ihnen ſelbſt. Hierauf antwortet Odo, daß man nicht behaupte, daß die Art, Species, an ſich betrachtet und von den Perſonen abgeſondert, ſondern daß ſie bloß in den Perſonen geſündiget habe. Obgleich die zufälligen Beſtimmungen der einzelnen Dinge auch dem Allgemeinen zugeſchrieben werden, ſo ſind ſie doch das, was ſie ſind, in dem Allgemeinen ſelbſt. Denn wie die Arten von den einzelnen Dingen verſchieden ſind, ſo verhält ſichs auch mit ihren Eigenſchaften. Die Eigenſchaft des Menſchen iſt zum Exempel, daß er eine Art, daß er ein allgemeines Ding iſt, daß er von Mehrern prädicirt werden kann; daß er in ſich ſelbſt unveränderliches Weſen iſt. Alles andre, wodurch einzelne Dinge von den Allgemeinen unterſchieden werden, das kommt den Individuis ſelbſt nicht zu, gleichwie dieß, daß Petrus ein Individuum, oder eine Perſon iſt, die von keinem andern prädicirt werden kann, obgleich dieß, daß ſie veränderlich iſt, und alles, wodurch Individua von dem Allgemeinen unterſchieden werden, doch auch dem Allgemeinen zukömmt.

Ich übergehe, um in der Darſtellung der philoſophiſchen Gedanken Odons nicht allzuweitläuftig zu werden, dasjenige, was er von den eigenthümlichen Beſchaffenheiten der Arten und der einzelnen Dinge ſagt, weil es ohne die ganze Reihe der Vorſtellungen, welche ſich die Realiſten von den Dingen überhaupt machten,

ten, gegenwärtig zu haben; nicht möglich iſt, ſeinen Vortrag darüber zu verſtehen. Seine Abſicht iſt, zu beweiſen, daß in der Seele überhaupt, als der gemeinen Natur aller Menſchen, die Verſchuldung der Perſon eine Verſchuldung der Natur ſey. Nach der Schrift, ſagt er, hat, da die Seele Adams geſündiget hat, die menſchliche Seele geſündiget, nicht ſelbſt, noch abgeſondert von dem Individuo (denn die Sünde gehört nicht zu den Eigenſchaften, wodurch ſie ſich von dem Individuo unterſcheidet;) ſondern in dem Individuo und eben dadurch, daß daſſelbe keine andre Subſtanz hat, als die menſchliche Seele, weil die Sünde eine von den Beſchaffenheiten iſt, wodurch das Individuum ſelbſt ſich von andern Individuis unterſcheidet. Die Perſon hat alſo Sünde, nicht ohne ihre Art, mit welcher ſie Eine und dieſelbe Subſtanz gemein hat, und in dem erſten Menſchen iſt die perſönliche Sünde zwar keine natürliche Sünde, aber doch eine Sünde der Natur, weil die Sünde hauptſächlich in der Perſon, welche ſelbſt ſündiget; hernach aber auch in der Art iſt, welche geſündiget hat, ob ſie gleich nicht ſelbſt geſündiget hat. Die Perſon hat nicht ohne ihre Subſtanz ſündigen können. Hatte folglich die Perſon Sünde, ſo hat ſie auch die ganze Subſtanz, weil dieſe nirgends war, als da; die ganze Subſtanz, ſage ich, weil ſie noch in keine andre Perſonen vertheilt war; die ganze Subſtanz, ſage ich nochmals, weil, wenn wir eigentlich reden wollen, wir ſagen müſſen, die ganze Subſtanz und nicht alle Subſtanzen.

Um dieſe letztere Anmerkung verſtändlicher zu machen, will Odo zeigen, wie die mit den Worten ganz und alles verbundenen Begriffe von einander unterſchieden ſind. Das Wort ganz wird gebraucht, wenn man ſagen will, daß man die geſammten Theile eines Dinges

ges denke; das Wort alles hingegen bedeutet die geſammten Individua einer Subſtanz. Von allgemeinen Dingen braucht man das Wort alles; von Zuſammengeſetzten das Wort ganz. Das Wort alles ſammlet die Individua; das Wort ganz ſammlet die Theile eines zuſammengeſetzten Dinges. Das Wort Art ſammlet nicht die Theile, ſondern die einzelnen Dinge. Das Wort Zuſammengeſetzt wird bloß von Individuis gebraucht, die allein ein Ganzes ſeyn können. Alle Univerſalia hingegen ſind von einer einfachen und nicht zuſammengeſetzten Natur.

Weil nun in Adam nicht bloß ein Individuum, ſondern die ganze menſchliche Seele ſündig wurde, ſo konnte ſie nicht ohne Sünde auf andre Perſonen gebracht werden. Sie kann ohne die Befleckung der Sünde nirgends entſtehen, und bringt überall die Verderbniß mit ſich, die ſie von ihrem Urſprunge an ſich hat. Jede Seele alſo, die nach Adam erſchaffen wird, nimmt ihrem natürlichen Urſprunge nach das an, was ſie ſtrafwürdig macht; ſonſt wäre ſie, wofern ſie unſchuldig wäre, keine menſchliche Seele; ſie wäre nicht ſündiger Natur, wenn ſie nicht ſündig wäre; ſie müßte nothwendig einräumen, daß ſie keine menſchliche Seele ſey, wofern ſie ſich nicht für ſündig erkennen wollte.

Bloß die menſchliche Seele Chriſti machet, wie Odo ſagt, eine Ausnahme von dem, was, ſeiner Meynung nach, von allen andern menſchlichen Seelen unſtreitig iſt. Die Urſache davon liegt, wie er glaubt, darinnen, daß ſie nicht durch den ordentlichen Weg der Fortpflanzung mit ihrem in der Jungfrau Maria durch ein Wunder der göttlichen Allmacht erſchaffenen Leibe verbunden worden iſt; was bloß ein Werk Gottes iſt, das kann nicht anders als rein und unſündig ſeyn. Adams

Seele

Seele hat durch die ihm ertheilte Kraft, ſich fortzupflanzen, ſeine Verſchuldung andern mitgetheilt. Dinge, die in ihrem Urſprunge mit einander vereiniget ſind, können in der Nachkommenſchaft nicht von einander getrennt werden. Was demnach die menſchliche Fortpflanzung zum Daſeyn bringt, das kann nicht ohne Sünde ſeyn. Da nun Chriſtus von der Jungfrau Maria, ohne Zuthun eines Mannes, empfangen und geboren worden iſt, ſo konnte er keine Sünde haben; er würde ohne Sünde geboren worden ſeyn, wenn er auch nicht Gott wäre. Die Frage, warum denn Chriſtus, ungeachtet er von aller Sünde rein war, dennoch ſo viel erduldet habe, iſt leicht zu beantworten. Er behielt freywillig und ohne allen Zwang der Nothwendigkeit diejenige menſchliche Schwachheit, welche nützlich, und eine Uebung der Tugend ſeyn kann, um uns ein Beyſpiel der Geduld zu geben, damit wir auch in der Schwachheit den Muth nicht verlieren, ſondern an denſelben in den Widerwärtigkeiten des Lebens Geduld und Gelaſſenheit lernen möchten. Denn was ſchadeten ihm ſeine Leiden, da er unter denſelben ſo große Tugenden ausübte? Was ſchadet den Trauben die Kelter, die einen ſüßen und hellen Wein aus denſelben preſſet? Bewies nicht die äußerliche Schwachheit Chriſti die Stärke, die in ihm verborgen war, als er um der Sünde willen, die wir nicht allein thun, ſondern auch durch unſre Geburt an uns haben, die dadurch verſchuldeten Strafen ausſtehen wollte, um uns mit Gott zu verſöhnen?

Nunmehr will Odo zeigen, was für ein Unterſchied zwiſchen der natürlichen und der perſönlichen Sünde ſey. Die Natürliche iſt diejenige, mit der wir alle geboren werden; denn in Adam exiſtirte meine Seele zwar nicht der Perſon, aber doch der Art und gemeinen

Natur nach, und deswegen iſt jede menſchliche Seele freylich nicht ihrer Perſönlichkeit nach, aber doch ihrer Natur wegen ſtrafwürdig. Die Sünde, womit wir uns in Adam verſündiget haben, iſt bey mir natürlich; bey meinem Stammvater Adam war ſie perſönlich; bey ihm ſchwerer; geringer hingegen bey mir; denn in ihm ſündigte nicht ich, ſonders das, was ich bin; ich ſündigte als Menſch, aber nicht als Odo; ich ward befleckt, aber der Subſtanz, nicht der Perſon nach. Sünde der Subſtanz iſt auch Sünde der Perſon, ob ſie gleich keine perſönliche Sünde iſt; eine Sünde der Natur, obgleich keine natürliche Sünde. Dadurch wird Gott nicht zum Urheber der Sünde, daß er der Schöpfer der mit Sünden behafteten Seelen iſt. Denn ſie ſind ſein Werk nur in ſofern ſie Seelen, nicht aber in ſofern ſie mit Sünden behaftet ſind. Gottes Werk iſt gut, der Menſchen Werk iſt böſe. Er konnte nicht wider ſich ſelbſt handeln, und da er einmal die Ordnung feſtgeſetzt hatte, daß Menſchen von Menſchen fortgepflanzt werden ſollten, darum, weil Adam ſündigte, das Band wieder aufheben, welches die Nachkommenſchaft mit ihrem Urſprunge und Haupte vereinigt, welches geſchehen wäre, wenn ſeine Allmacht die natürliche Fortpflanzung der Sünde verhindert hätte. Daß nun jede menſchliche Seele ohne Gerechtigkeit erſchaffen wird, dieß iſt ihre Schuld, und nicht Gottes. Sie hat von Gott immer mehr empfangen, als ſie verdient, ſie danke ihn für das, was ſie empfieng, und bitte um dasjenige, was er noch nicht gegeben hat.

Dieſe Materie ſetzt Odo noch im dritten Buche fort. Zeither hat er zu beweiſen geſucht, daß Sünde und Ungerechtigkeit nicht unter die Zahl der Dinge gehörten, und ihren Sitz nicht bloß im Körper, ſondern in der Seele hätten, welche die Gerechtigkeit haben

ben ſollte; daß die Seelen nicht als Abſenker von Adams Seele angeſehen werden könnten, ſondern von Gott erſchaffen, in Adam aber mit der Sünde befleckt worden wären; und daß nur die menſchliche Seele Chriſti keine Sünde habe, weil ſie ihr Weſen und Daſeyn nicht durch die gewöhnliche menſchliche Fortpflanzung erhalten habe. Nun will er zeigen, daß, obgleich zeither nur von der Seele die Rede geweſen, nun die Sünde nicht in dem Körper, ſondern in der Seele zu ſuchen ſey, doch mit Recht von dem ganzen Menſchen geſagt werden könne, daß er ein Sünder ſey. Der Menſch beſteht aus Leib und aus Seele, und er iſt nicht ganz, was er iſt, wenn er nicht einen Leib und eine Seele hat. Weil nun oft von dem Ganzen dasjenige bejahet wird, was nur an einem Theile befindlich iſt, und dem Ganzen nicht abgeſprochen werden kann, was den Theilen zukommt, ſo heißt doch der Menſch ein Sünder, ob er es gleich nur durch die Seele iſt. So heißt Petrus eine Perſon, obgleich die Perſönlichkeit nicht dem Körper gehöret, ſondern der Seele; weil aber der Leib mit der Seele verbunden iſt, ſo hat er mit der Seele, was er nicht durch ſich ſelbſt hat, und er iſt ein zwiefaches Weſen, ob er gleich nur Eine Perſon iſt. Der Schöpfer unterſcheidet ſich von dem Geſchöpfe dadurch, daß er in einer Subſtanz drey Perſonen hat, da das Geſchöpf hingegen nur eine Perſon in verſchiedenen Subſtanzen iſt. Eine menſchliche Perſon beſtehet aus verſchiedenen Subſtanzen, iſt theilbar, wie das Ganze durch ſeine Theile getheilet wird, und untheilbar, als ein beſonderes Weſen, das nicht mehrere Subjecte hat, der Menſch heißt alſo bloß der Seele wegen ein Sünder, ob er gleich Leib und Seele zugleich hat. Die Sünde gehört nicht zum Leibe, und dennoch iſt der ein Sünder, der einen Leib hat; wie man von Adam ſagen muß, daß er ſündigte, weil ſeine Seele ſündigte.

Nun war die ganze menſchliche Natur, die ein Menſch iſt, in Adam; folglich hat auch in Adam der ganze Menſch geſündigt, weil alle Menſchen das mit ihm gemein haben, daß ſie Menſchen ſind. Was durch Adam alſo die menſchliche Natur geworden iſt, das hat er auch allen ſeinen Nachkommen mitgetheilt; folglich kann von dem ganzen Menſchen geſagt werden, was eigentlich nur von einem Theile deſſelben, nämlich von der Seele geſagt werden kann. Wie nun durch Adam der ganze Menſch ſchuldig geworden iſt, ſo wird auch der ganze Menſch mit Recht beſtraft. Durch den Willen ſündigen wir, oder thun recht; und was wir verdienen, verdienen wir mit dem Willen. Wo kein Wille iſt, da iſt auch kein Verdienſt, und wo Verdienſt iſt, da findet auch Strafe oder Belohnung ſtatt. Was wir wollen, das werden wir haben. Wollen wir die Gerechtigkeit, ſo werden wir belohnt werden; wollen wir die Ungerechtigkeit, ſo werden wir, obgleich wider unſern Willen, Strafe leiden. Beydes zu erhalten, iſt in unſerer Gewalt, weil beydes auf unſern Willen beruht; denn es iſt nichts mehr in unſerer Gewalt, als der Wille. Wir mögen aber wollen, was wir wollen, ſo iſt Gott gut; er mag uns nach unſerm Verdienſte belohnen oder beſtrafen. Der Menſch wird wider ſeinen Willen beſtraft, aber in demjenigen, was er liebt, nämlich ſowohl in ſeiner Seele, als in ſeinem Leibe; in der Seele durch Unwiſſenheit, durch Furcht, durch Traurigkeit, durch unzählbare Bekümmerniſſe; in dem Körper aber, durch die Schwere und Trägheit deſſelben, durch Schmerz und Krankheit, durch Ermattung, und endlich durch den Tod; anderer Arten von Uebeln nicht zu gedenken, wodurch er ſelbſt oder in ſeinen Freunden leidet. Dieß iſt das Böſe, was Gott macht, damit der Menſch für das Böſe geſtraft werde, was Gott nicht

gemacht

gemacht hat, und das menſchliche Geſchlecht wird deswegen von Gott mit Recht beſtraft. Schuld und Strafe ſind immer unzertrennlich mit einander verbunden; wo die eine iſt, da iſt nothwendig auch die andre. Weil nun Adams Schuld auf alle Menſchen gekommen iſt, ſo iſt auch ſeine Strafe auf alle Menſchen gekommen. Die Menſchheit kann nicht anders fortgepflanzt werden, als ſie war, und wir ſind elend, weil ſie elend wurde.

Hier legt ſich Odo die Frage vor, wie die menſchlichen Seelen täglich von Gott erſchaffen werden. Wenn die Subſtanz einer neuen Perſon mit ihrer Art einerley iſt: Wie kann die Perſon eine neue Perſon genannt werden, deren Subſtanz eine alte Subſtanz iſt. Wie kann ſie itzt erſchaffen werden, da dieſe vom Anfange an exiſtirt hat? Auf dieſe Frage antwortet er alſo: Nach dem katholiſchen Glauben wird angenommen, in einem jeden menſchlichen Körper werde eine neue Seele erſchaffen. Nun wird die Seele, die erſchaffen wird, eine Seele entweder aus einer menſchlichen Natur oder aus einer andern als menſchlichen Natur, oder aus keiner Natur hervorgebracht; das letzte iſt ungereimt und unmöglich, wie das zweyte; folglich muß die neue Seele, die erſchaffen wird, die Seele aus einer menſchlichen Natur ſeyn, und daher folget weiter, daß Gott eine neue Seele ſchaffe, die keine neue Natur hat. Sie iſt demnach neu, und auch nicht neu; neu in der Perſon; aber nicht neu in der Art. Wenn eine neue Seele erſchaffen wird, ſo wird nicht überhaupt eine menſchliche Seele, ſondern eine einzelne Seele hervor gebracht; eine einzelne Seele, weil dieſe vorher nicht war; die menſchliche Seele wird nicht erſchaffen, die bereits war, und in andern Perſonen war, und doch gehört die einzelne Seele zur Art der menſchlichen Seele. Sie nimmt die gemeine

Natur an, damit ſie mit derſelben ein und eben dieſelbe Subſtanz habe. Es werden alſo, wenn einzelne Seelen erſchaffen werden, neue Individua der menſchlichen Natur erſchaffen, und die Schöpfung derſelben kann man eine Schöpfung der alten Subſtanz nennen, die darum neu heißt, weil ſie neue Beſtimmungen erhält, und obgleich eine Perſon nicht ohne Subſtanz ſeyn kann, ſo macht doch die Subſtanz die Perſon nicht zur Perſon, ſondern das Eigenthümliche der Subſtanz macht ſie dazu. Zur gemeinen Natur kömmt eine besondere Beſchaffenheit oder Beſtimmung hinzu, und dadurch wird das ein Individuum, was ſonſt bloß eine gemeine Natur war. Auf dieſe Weiſe, meint Odo, laſſe ſich die Meynung der Rechtgläubigen beweiſen, daß alle Menſchen in Rückſicht auf ihren Urſprung, Theil an der Verſchuldung Adams haben, und Sünder ſind, obgleich ihre Seelen nicht von der Seele Adams, wie Bäume durch Abſenker von andern Bäumen fortgepflanzt werden.

Nunmehr kömmt Odo auf die Meynung derjenigen, welche behaupten, daß, wie die Körper von Körpern fortgepflanzt werden, alſo auch die Seelen der Menſchen von andern Seelen entſpringen, und bemüht ſich, zu zeigen, mit welchen Gründen ſie ihre Behauptung zum Range einer vernünftigen Meynung zu erheben ſuchen. In dieſer Abſicht ſuchet er die verſchiedenen Begriffe anzugeben, die man ſich unter dem Ausdrucke eines Ganzen denken kann. Ich begnüge mich, bloß das Weſentlichſte und Wichtigſte aus ſeinen Vorſtellungen auszuheben; denn dasjenige, was er davon ſagt, iſt gewiſſermaaſſen noch ſpitzfindiger und dialektiſcher, als das, was ſchon die Aufmerkſamkeit der Leſer beſchäftiget oder ermüdet hat. Er nimmt vier Arten des Ganzen an; das Ganze, welches

welches man auch das Vollſtändige oder das totum integrale zu nennen pflegte, welches aus der Verbindung verſchiedener Theile mit einander entſteht. Ein ſolches Ganzes iſt der Menſch, in ſofern er aus Leib und Seele, und der Leib des Menſchen aus verſchiedenen mit einander verbundenen Gliedmaaßen beſteht. Der Grund davon beruhet auf der Verbindung dieſer Theile mit einander. In ſofern ein Individuum Theile hat, in ſofern iſt es ein Ganzes, wenn dieſe Theile zu einem einzelnen Dinge zuſammengeſetzt ſind, und dieſes Ganze hört auf, ein Ganzes zu ſeyn, wenn die Verbindung der Theile mit einander aufhört. Es geſchieht aber oft, daß das Ganze zu einer andern Gattung gehört, die Theile deſſelben aber zu einer andern gehören, wie bey den Menſchen der menſchliche Leib zu einer andern Gattung von Dingen, und die menſchliche Seele zu einer andern Gattung von Dingen gehört; jener zur Gattung der Körper, dieſer zur Gattung der Seelen, obgleich das Ganze, was daraus entſteht, der Menſch weder zur einen noch zur andern Gattung zu rechnen iſt, ſondern zu dem, was aus beyden Gattungen beſtehet. Ein ſolches Ganzes kann nicht von den Theilen, und die Theile können nicht von ihm prädiciret werden. Ein ſolches Ganzes ſeiner Art iſt allezeit ein Individuum, und man trifft es nie unter allgemeinen Dingen an; denn allgemeine Dinge ſind in Anſehung deſſen, was ſie durch ſich ſelbſt ſind, von einfacher und zuſammengeſetzter Natur. Die Philoſophie giebt ihnen zwar auch eine Zuſammenſetzung; aber nur im uneigentlichen Verſtande, in ſofern ſie aus einer Gattung und Subſtanz, und ſo zu ſagen, aus einer Materie und ihrer Form beſtehen. Ihre Einfachheit geht aber in dieſer Zuſammenſetzung nicht verloren; denn ihre Theile geben keine Größe oder Quantität, ſondern der Materie bloß eine eigne Bildung

 durch

durch die hinzukommende Beſchaffenheit. Die Figur beſteht nicht in der Zuſammenſetzung verſchiedener materiellen Theile, ſondern bloß in der einfachen Bildung der Materie, oder in der Qualität, und von einem ſolchem Ganzen fragt man nicht: Wie groß iſt es? ſondern: Wie iſt es beſchaffen? Dieß iſt es, was er das formale Ganze nennt, weil es aus Form und Materie beſteht. Es iſt eine ganz andre Zuſammenſetzung, wenn man von dem Leibe Petri ſagt, er beſtehe aus einer menſchlichen Figur und aus der Materie der körperlichen Maſſe, und eine ganz andre Zuſammenſetzung, wenn man ſagt, daß ſein Leib aus verſchiedenen Gliedmaaßen und ihrer Verbindung mit einander beſteht. Dieſes Ganze beſteht nicht in der Quantität; denn die Rede iſt hier nicht von der Vielheit der materiellen Theile, ſondern bloß in der Maſſe und der Form, die derſelben ihre Figur giebt; denn man fragt da nicht nach der Größe, ſondern nach der Form. Außer dieſem giebt es noch ein Ganzes, das man das Virtuale nennen kann, weil es in der Vereinigung verſchiedener Kräfte mit einander beſteht, und vornemlich in den Individuis der Seele angetroffen wird; denn jede Seele hat Kräfte und Thätigkeiten, woraus ſie beſteht, und nach ihrem Vermögen viele Wirkungen hervorbringt. So hat die menſchliche Seele die Kraft der Vernunft, deren ſie ſich innerlich zur unſichtbaren Erkenntniß und Unterſcheidung aller Dinge bedienet; wodurch ſie auch äuſſerlich in ihrem Körper mancherley Actus, beſonders aber die Rede hervorbringt. Sie hat auch eine Kraft, zu empfinden, welche ſich durch fünf Sinne äußert, alles, was empfindbar iſt, umfaßt, und daſſelbe vermittelſt verſchiedener Werkzeuge der Sinne unter verſchiedene Arten bringt. Dieſe Sinne ſind freylich durch die Seele im Leibe; aber ſie ſind doch weder die Seele ſelbſt,

noch

noch Thätigkeiten der Seele, ſondern Affectionen, welche von der Seele den Leibern mitgetheilt werden. So hat ſie auch eine Kraft der Vegetation, wodurch ſie ihren Körper belebt, und ohne es einmal ſelbſt zu wiſſen, die verſchiednen Zuſtände des Leibes durch jedes Moment ihrer Dauer anordnet und einrichtet. Dieß Ganze hat vor allen andern Arten des Ganzen das Eigne, daß, ob es gleich verſchiedene Kräfte hat, ſolches doch in jeder ganz iſt. Nun ſagen diejenigen, welche behaupten, daß auch die Seelen fortgepflanzt würden, jede Seele komme von der Seele eben ſowohl vermittelſt des Saamens, als der Körper dadurch vom Körper oder ein Baum vom Baume komme, und die Seele habe eben eine ſolche ſich ſelbſt fortpflanzende Kraft als der Leib. Die Art, wie Odo dieſes erläutert und beweiſet, mag für ihn nichts Anſtößiges gehabt haben; es läßt ſich aber doch das, was er ſagt, nicht ohne Beleidigung eines an Schamhaftigkeit gewöhnten Ohrs überſetzen. Die Meynung aber iſt die, daß ſich die Beſeelung eines menſchlichen Körpers während der Bildung deſſelben nicht gedenken laſſe, ohne eine ſolche beſeelende Kraft der menſchlichen Seele und ihre Wirkung auf den Leib und ſeine Bildung anzunehmen. Weil nun die menſchliche Seele ein ſolches kraftvolles Ganze iſt, jeder Menſch aber, in ſofern er von dem erſten Menſchen abſtammet, ganz von ihm abſtammen muß, ſo glaubt er, könne daraus gefolgert werden, daß von dem erſten Menſchen nicht allein der Leib, ſondern auch die Seele, wie ein Abſenker von ſeinem Baume, abſtammen müſſe, weil ſie unter ihren Kräften auch eine Kraft ſich zu beſaamen habe. Dieſe Kraft ſey zwar nicht eine Seele; aber ſie verändere ſich zur Seele, wie der Saamen eines Baumes zwar nicht ſelbſt ein Baum ſey, aber doch zum Baume werde, welches durch die Behauptung

bewieſen werden ſoll, daß eine und dieſelbe Materie ſich in mancherley Arten und Individua verwandeln ließe. Wie aus einer und derſelben Art verſchiedene Individua entſtünden, die von der Art ſelbſt nicht prädiciret werden können, ſo ſey das Thier die Art, eins von den Individuis dieſer Art aber ſey der Menſch, von welchem man wohl ſagen kann, daß er zum Geſchlechte der Thiere gehöre, ob man gleich nicht ſagen kann, daß das Thier, als eine Art betrachtet, ein Menſch ſey, indem man wohl von der Subſtanz zum Thier, von dem Thiere zum Menſchen herabſteigen, und von dem Menſchen, daß er eine Subſtanz oder ein Thier ſey, ſagen, aber nicht eben ſo zurückgehen oder hinaufſteigen, und ſagen könne, daß die Subſtanz oder das Thier ein Menſch ſey. Aus dem allen wird gefolgert, daß die Figur, indem ſelbſt die Materie nicht ohne Figur ſeyn könne, die Urſache aller körperlichen Dinge ſey. Die Materie läßt ſich wohl ohne Figur denken; aber ſeyn kann ſie doch nicht ohne Figur. Man nehme die Figur weg, die ihr ihre Bildung giebt, ſo iſt die Art verloren, welche dadurch prädicirt ward. Geht die Figur des menſchlichen Leibes verloren, ſo geht die Art in dieſem Körper verloren und wird durch die andre Figur, die ſie annimmt, eine andre Art von Körper. Die Urſache aller Körper alſo iſt die Figur. Wie die Figur der körperlichen Dinge iſt, ſo iſt die Form, die Urſache aller unkörperlichen Dinge, welche nicht ohne eine gewiſſe Form beſtehen können. Die erſten Gattungen aller Dinge haben zu ihrer Form das Weſen; andre Formen machen, daß ihre Dinge Etwas ſind; das Weſen aber macht bloß, daß die Dinge ſind. Denn etwas anderes denken wir, wenn wir ſagen, daß ein Ding etwas ſey, und etwas ganz anders, wenn man bloß ſagt, daß es ſey. Die Materien

rien ſind wegen der Natur ihrer Subſtanz eher, als die Formen; ſieht man aber bloß auf das Seyn, ſo ſind die Formen eher als die Materien, denn ſie ſind die Urſachen, daß ſie das ſind, was ſie ſind.

Ueber alle dieſe Philoſophemata entſchuldiget ſich Odo mit der Mannigfaltigkeit der Fragen, welche aus ſeinem ſchweren Thema entſprängen, und ohne viele Worterklärungen nicht zur Deutlichkeit gebracht, noch von der ihnen anhängenden Dunkelheit befreyet werden könnten. Weil er nun als ausgemacht vorausgeſetzt hatte, daß die vegetirende und lebendigmachende Kraft dem Saamen eines jeden Thieres, und folglich auch den Dingen angehöre, die aus Leib und Seele beſtehen, folglich auch nicht allein zum Körper, ſondern auch zu einem Thiere oder lebendigen Weſen werden könne; ſo könne allerdings, meynt Odo, von den Traducianern behauptet werden, daß ſich die Seele eben ſowohl fortpflanzen laſſe, als der Leib, obgleich jede lebendigmachende Kraft ſelbſt keine Seele ſey, ſondern von der Seele des Vaters ausgehe. Denn wenn auch dieſes zugeſtanden werde, ſo gehöre ſie doch der Seele an, weil, wenn ein Leib keine Seele hat, auch von einem Leibe kein Menſch erzeugt werden könne. Wird nun ein Menſch erzeugt, ſo muß der Leib eine Seele haben, und die belebende Kraft, die ſein Saame hat, muß von der Seele kommen. Man mag nun dieſe belebende Kraft eine Seele heißen oder nicht, ſo iſt doch klar, daß durch ſie eine Seele von der andern fortgepflanzt werde, welches auch durch die Aehnlichkeit beſtätiget werden ſoll, welche oft zwiſchen Aeltern und Kindern nicht allein in ihren Körpern und deren Bildung, ſondern auch in den Sitten ihrer Seele ſo ſichtbar iſt. Wie könnten ſo oft Kinder das Bild ihrer Aeltern ſo deutlich und ausge-

drückt

drückt an ſich tragen, wenn ſie nicht beydes, wodurch ſie beydes der Seele und dem Leibe nach ähnlich ſind, von ihren Aeltern hätten? Iſt denn dieß nicht zu läugnen, ſo ſind, nach der Meynung der Traducianer, alle menſchlichen Seelen, ſo zu ſagen, Abſenker oder traduces von den Seelen der erſten Menſchen und alle unſre Seelen waren in der Seele Adams, wie der Baum in ſeinem Saamen enthalten. Zu der Zeit alſo, da Adam ſündigte, war von der menſchlichen Natur noch nichts von ihm ausgegangen, ſondern das Ganze, was Menſch war, war noch in ihm. Folglich haben wir alle geſündiget, wie er ſündigte. Wir waren dem Leibe und der Seele nach ſchon da; folglich ſind wir alle in ihm von der Sünde angeſteckt, und weil in ihm mit Recht auf die Verſchuldung Strafe folgte, ſo wird auch mit uns beydes geboren. Wie der Urſprung beſchaffen iſt, ſo iſt auch das beſchaffen, was davon entſpringt, und nun iſt die Sünde, die bey ihm perſönlich war, bey uns erblich, und gehört zu unſerm Urſprunge. Das iſt die Erbſünde, wodurch das ganze menſchliche Geſchlecht ſo elend iſt, wovon uns aber Chriſtus befreyet hat. Die rechtgläubigen Lehrer wollen zwar durch die Schrift beweiſen, und beſonders daraus, daß Gott der **Vater der Geiſter** genannt wird, darthun, daß die Seele nicht von der Seele fortgepflanzt werde. Darauf antworten aber die Traducianer, daß Gott dem Menſchen ſeinen Leib aus Erde, die Seele aber aus nichts erſchaffen habe, und eben deswegen nicht der Vater der menſchlichen Leiber, ſondern der Vater der Geiſter oder der Seelen genannt werde, wie eben deswegen der Menſch aber nur der **Vater des Fleiſches** heiße, obgleich ſo die Seele als der Leib durch die Zeugung von ihm abſtammen. Sie wollen dieſes ferner daher beweiſen, daß die lebendigmachende Kraft ein Theil der menſchlichen Seele ſey, und davon abgeſondert

ſondert werde, um eine Seele zu werden; dagegen aber erinnert der Rechtgläubige, daß dieß fleiſchlich gedacht ſey, und ſich auf eine unrichtige Kenntniß der Seele gründe; denn die menſchliche Seele iſt kein zuſammengeſetztes, ſondern ein einfaches Weſen, und wird nicht aus vielen Theilen zuſammengeſetzt, ob es gleich in mannigfaltigen Dingen beſtehet. Sie iſt nur ein Ding, hat aber mehrere Thätigkeiten und Kräfte. Wie die Sonne nur eine Sonne iſt, ob ſie gleich viele Stralen hat; ſo beſitzt die Seele viele Kräfte, und dieſe ſind Theile der Seele, aber ſie iſt nicht daraus zuſammengeſetzt; ſie iſt ein Ganzes, das aber keine Größe oder Quantität hat. Eben hier irrt der Fortpflanzer der Seele; er hört von Theilen, und denkt an Quantität, und was dem Körper zukömmt, das ſucht er in dem, was kein Körper iſt, und meynt, daß, wie im Körper ein Theil deſſelben verborgen ſey, ſo könne auch in der Seele ein Theil verborgen ſeyn, und glaubt, daß das, was keine Localität hat, doch verſchiedene Oerter einnehmen, wie die Theile eines Körpers verſchiedene Oerter einnehmen, und deswegen von einander getrennet werden können, da doch die Einheit derſelben, ungeachtet ſich viel darinnen zählen läßt, weit einfacher iſt, als der Punct in einer Linie oder ein Atomus im Körper. Wenn man demnach von Theilen der Seele hört, ſo muß man alle Zuſammenſetzung und Quantität davon hinwegdenken; man muß da Sinne und Imagination beyſeite ſetzen, und das, was vernünftig iſt, ſich bloß durch die Vernunft vorſtellen, denn die Theile der vernünftigen Seele ſind nicht Körper noch Materien, ſondern nur Thätigkeiten und wirkende Kräfte, die ſich nicht zu ihr, wie Gliedmaßen zu einem Leibe, verhalten, ſondern gleichſam wie Stralen von derſelben ausgehen. Sie iſt ein Ganzes, das aber weder Länge noch Tiefe hat, und

verliert ihre Einfachheit dadurch nicht, daß viel in derſelben iſt, indem ihr dieſes zwar Individuität, aber keine Quantität giebt. Die Wirkſamkeit iſt in der Seele, und der Körper wird von ihrer Gegenwart afficirt. Es ſind drey Dinge, die hier von einander unterſchieden werden müſſen; die Seele, die Kraft der Seele, und die Kraft des Leibes. Die Seele iſt eine Subſtanz, die Kraft der Seele aber wird auch Seele oder Subſtanz genannt; aber die Kraft des Körpers iſt weder eine Art von Subſtanz, noch die Kraft der Seele, noch die Seele ſelbſt, ſondern eine Affection oder Qualität, welche dem Leibe von der Gegenwart der Seele mitgetheilt iſt. Die Seele theilt ihm nicht allein ihre Kräfte, ſondern auch ihre andere Qualitäten auf eine gewiſſe Art mit, und drückt zum Exempel Furcht und Ehrerbietung, und andre Bewegungen und Leidenſchaften des Gemüths darinnen aus, ob ſie gleich in ſich ſelbſt ganz und ungetheilt bleibt, ſich ſo zu ſagen durch alle Räume des Körpers ergießt, und doch ſelbſt keinen Raum einnimmt. Sie hat Theile; ſie erfüllt den Leib aber ganz und vollſtändig und nicht mit ihren Theilen; mannigfaltig ohne Vielheit, zählbar ohne Zahl. Der Körper hat viel von der Seele, was doch nicht die Subſtanz der Seele iſt, ſondern bloß den Körpern Qualitäten giebt. Ja, der Körper behält viel von der Seele, ſelbſt wenn ſie ihn verlaſſen hat. So zittert noch ein Glied, wenn es von dem Leibe getrennt iſt, und behält die Bewegung einige Zeit, die es durch die Seele hatte, wie eine Pflanze noch von ihrer Seele (Odo glaubte, daß auch die Pflanzen Seelen hätten) den Geruch behält, der eine Wirkung ihrer Seele iſt, auch wenn ſie hinweggewelkt und vertrocknet iſt. So belebet freylich die Seele den menſchlichen Leib, der von einem andern Leibe fortgepflanzt wird; aber dieſe Belebung iſt kein Theil der Seele, der von ihr abgeſondert

dert würde. Weil denn aus einer einfachen Natur kein Ausfluß möglich iſt, ſo folgt daraus, daß Seelen nicht durch Seelen entſtehen und fortgepflanzt werden können, und die Meynung der Traducianer verdienet keinen Beyfall.

So philoſophirte Odo, als ein Realiſt, über das von den erſten Menſchen auf alle Menſchen fortgepflanzte ſittliche Verderben, deſſen Fortpflanzung er aus der Meynung der Realiſten erklären zu können glaubte, daß die allgemeinen Dinge oder die ſogenannten Univerſalia auch wirkliche außer dem Verſtande beſtehende Dinge oder Weſen, und nicht bloß Begriffe unſers Verſtandes wären, die ohne weitere und völlige Beſtimmung auſſer demſelben nichts ſind, noch ſeyn können. Einem ſcharfdenkenden Nominaliſten würde die Niederreißung dieſes künſtlichen Lehrgebäudes nicht ſehr viel Mühe gemacht haben. Allein ſo wenig auch dieß geläugnet werden kann, ſo unſtreitig iſt es doch, daß Odo in allem, was er über dieſe Materie geſagt hat, ſich als einen ſcharfſinnigen und freyen Denker zeigte, der ſeinen eigenen Weg gehen wollte, und ſich nicht für verbunden achtete, alles als unläugbare Wahrheit anzunehmen, was Auguſtin geglaubt hatte. Denn ob er gleich dieſen Vater der Kirche nicht nennt, ſo ſieht man doch deutlich genug, daß er der von ihm behaupteten Fortpflanzung der menſchlichen Seelen von den Seelen der erſten Menſchen nicht beypflichtete, ſondern ihr vielmehr die ihr entgegengeſetzte Meynung als eine rechtgläubigere Meynung vorzog, daß jede Seele, die einen neuen menſchlichen Körper beleben ſollte, unmittelbar von Gott hervorgebracht würde. Wie viel er aber auch Philoſophie in ſeine Abhandlung einmiſchte, ſo wurde er doch deswegen nicht zu den ſcholaſtiſchen, ſondern zu

den poſitiven Theologen gerechnet. Dieß könnte Verwunderung erregen; allein er ſelbſt löſet am Ende dieſes litterariſche Räthſel auf. Die ſcholaſtiſchen Theologen brauchten die Philoſophie, um die Lehren der Religion, die nach dem allgemeinen Grundſatze der Kirche bloß auf ihr Zeugniß angenommen werden ſollten, dadurch zu beweiſen, und ihr Anſehn durch die Vernunft zu befeſtigen. So viele Ehre aber wollte Odo ſeiner Philoſophie nicht erwieſen haben. Ich erſuche, ſagt er, meine Brüder, dieſe philoſophiſchen Betrachtungen nicht ſo anzuſehen, als ob ich den katholiſchen Glauben durch meine philoſophiſchen Gründe befeſtigen wollte. Das iſt nicht meine Abſicht; ich wollte bloß lehren. Wer kann die Wahrheit befeſtigen? aber ſie iſt ſchwer und wichtig, und das, was kaum von einem Gelehrten ſich faſſen läßt, kann ſo leicht nicht von einem ungeübten Verſtande eingeſehen werden. Ich habe alſo einige philoſophiſche Sätze gebraucht, weil ich weis, daß von dem katholiſchen Clerus diejenigen, die in den freyen Künſten unterrichtet ſind, durch dasjenige, was ſie erkennen, das Verborgene, was andern verſchloſſen iſt, leichter einzuſehen im Stande ſind.

Eine andre Urſache, warum ſo wenig Odo als Honorius Vorwürfe darüber hören mußten, daß ſie über den kirchlichen Lehrbegriff philoſophirten, und ſich nicht bloß auf den Beweis deſſelben durch die Ausſprüche der Kirchenväter einſchränkten, war dieſe, daß die Philoſophie, die ſie zur Erläuterung der zum Chriſtenthume gehörigen oder in ihrer Lehre aufgenommenen Sätze brauchten, ſchon lange ein Eigenthum der Kirche geweſen zu ſeyn, und beſonders durch das Anſehn eines ſo großen Biſchofes als Anſelm von Canterbury war, eine Art von unverletzlicher Heiligkeit erhalten zu haben ſchien.

Odo

Odo gieng in dem Gebrauche derſelben ſeinen eigenen Weg, und man würde ihm Unrecht thun, wenn man ihn für einen bloßen Nachbeter dieſes überall in Frankreich und Deutſchland, wie in England, bewunderten Erzbiſchofs halten wollte. Er hatte dieſelben Ideen, ob er ſie gleich auf ſeine eigne Art vortrug und anwendete. Auch war die Grundlage dazu nicht aus der Ariſtoteliſchen, ſondern aus der Platoniſchen Philoſophie genommen, die auch im Occidente ſeit Auguſtins Zeiten beſtändig ſehr hoch geſchätzt worden war, weil ſie mit den Lehren des Chriſtenthums mehr zu harmoniren ſchien, und einen freyern Vortrag liebte und zuließ, als die Ariſtoteliſche, durch deren Gebrauch nunmehr viele, die an ſeine Dialektik gewöhnt waren, ſo weit man ſie aus dem Porphyr und dem Boethius kannte, von andern zu unterſcheiden ſuchten. Nach Platons Grundſätzen aber waren alle Abſtractionen des Verſtandes nicht bloße Begriffe deſſelben, ſondern hatten ein von dem Daſeyn des menſchlichen Geiſtes unabhängiges eignes Daſeyn, worauf Anſelm und nach ſeinem Beyſpiele ſowohl Honorius als Odo die Meynung gründeten, daß alle einzelne Menſchen in Adam geſündigt hätten, weil ſie alle mit ihm einerley allgemeine Natur hätten, die in ihm zwar rein und unſchuldig erſchaffen, durch ſeine perſönliche Sünde aber ſo verunreiniget und befleckt worden wäre, daß Gott nun aus dieſer gemeinen Natur der Menſchen, die man, ſo zu reden, als die Materie betrachtete, woraus alle einzelnen menſchlichen Seelen, um neue Körper zu beleben, erſchaffen würden, keine neuen unſündigen menſchlichen Individua hätte hervorbringen können.

Von der Sünde, von der Gerechtigkeit und Unſchuld der erſten Menſchen, und vom freyen Willen, von der Erlöſung der Menſchen, von der Genugthuung

Chriſti für die Sünder, von ihrer Nothwendigkeit, Beſchaffenheit und Abſicht machte ſich Odo eben dieſelben Vorſtellungen, die Anſelm in ſeinen Abhandlungen von dem Falle des Satans, von der Urſache der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, von der Empfängniß deſſelben in der Jungfrau Maria, von der Erbſünde und von dem freyen Willen des Menſchen vorgetragen hatte. Dieß erhellet, was beſonders die Lehre von der Genugthuung Chriſti betrifft, aus einem Geſpräche Odons, worinnen er die jüdiſchen Einwürfe wider dieſe Lehre widerlegen will, die er einem Juden, Leo genannt, in den Mund legt. Dieſen läßt er fragen, was die Erſcheinung unſers Heilandes der Welt für Nutzen gebracht habe, worauf er ihm wieder die Frage vorlegt, was die Juden von ihrem Meſſias für Vortheile erwarteten. Was dieſes für Vortheile ſind, will ich ihn ſelbſt ſagen laſſen.

Leo. Was uns in den Schriften der Propheten verheißen worden iſt, die Unterwerfung aller irrdiſchen Reiche unter unſre Bothmäßigkeit, die Herrſchaft Jeruſalems über dieſelben, und der beſtändige Friede, deſſen wir unter der Regiernng des Meſſias genießen ſollen: Das ſind die Vortheile, die wir von dem Meſſias erwarten. Die Verheißungen davon ſind alle durch euren Chriſtus nicht erfüllt worden; wir wundern uns alſo, was ihr von demſelben erwartet.

Odo. Wir erwarten von Chriſto das Reich des Himmels, und keine irrdiſche Glückſeligkeit; wie ihr, ſondern eine himmliſche.

Leo. Ihr ſcheint uns zu irren; denn wir erwarten durch den Meſſias eine irrdiſche Glückſeligkeit, und durch die Beobachtung des Geſetzes nach dieſem Leben

auch

auch das Himmelreich. Irrdiſche Güter ſind es, die uns die Propheten verheißen. Das Himmelreich haben wir von dem Geſetze zu hoffen; denn das Geſetz lehrt uns, was wir für jede Sünde für ein Opfer darbringen müſſen, um Vergebung unſrer Sünden zu erlangen. Folglich können wir ohne euren Chriſtus dieſe Vergebung und das ewige Leben haben. Was hat alſo euer Chriſtus zu thun.

Odo. Du erwägeſt nicht genug, was zur Gerechtigkeit erfodert wird, um ein Recht zur Seligkeit haben zu können. Wem die Sünde erlaſſen wird, der wird dadurch nicht gleich zur Herrlichkeit gebracht. Die Vergebung der Sünden nimmt wohl die Strafen weg, führt aber nicht zur Herrlichkeit, zu der niemand ohne Genugthuung für die Sünde mit Recht gelangen kann. Es wäre unrecht, ſie ohne Genugthuung denen an die Seite zu ſetzen, die nicht geſündiget haben. Durch das Geſetz wurde alſo dem Menſchen die Vergebung der Sünden ertheilt; aber durch das Geſetz kann der Menſch nicht für die Sünde genug thun; darum kann er auch durch das Geſetz nicht zur Herrlichkeit gelangen. Folglich hatte die Welt Chriſtum nöthig, weil wir denſelben für die Sünde genug thun, um zur Herrlichkeit des ewigen Lebens zu gelangen.

Leo. Wie der Menſch in euerm Chriſtus für die Sünde genug thue, das weis ich nicht; wie aber durch das Geſetz die Sünde gut gemacht werde, das weis ich. Unter dem Geſetze geſchieht die Genugthuung für die Sünde durch Bitten, Opfer, Gaben, Allmoſen, und die Verrichtung guter Werke.

Odo. Wenn ein Knecht ſeinem Herrn durch eine alte Schuld verhaftet iſt, und er vergeht ſich nachher

wieder gegen ihn, wird denn durch die Bezahlung der alten Schuld das nachfolgende Vergehen aufgehoben? Kann die Bezahlung der vorhergehenden Schuld mit Recht als eine Genugthuung für die nachfolgende angeſehen werden? Wird ein Herr, der gerecht verfahren will, nicht die Bezahlung der letztern Schuld eben ſowohl fordern, als der erſtern?

Leo. Ohne Zweifel.

Odo. Wenn du das zugeſteheſt, ſo folget, daß der Menſch durch die Verrichtung guter Werke die Sünde nicht gut machen könne; denn alles Gute, was er vor der Sünde leiſten konnte, das war er dem Herrn ſchuldig, von dem ers empfangen hatte. Er trage dieſe ganze Schuld ab; dennoch wird er für das Böſe, was er gethan hat, mit Recht zur Rechenſchaft gezogen; folglich kann der Menſch unter dem Geſetze ſeine Sünde mit keiner Heiligkeit wieder gut machen.

Leo. Ich will das einräumen. Gewiß aber durfte auch er vorher weder Mühſeligkeit noch den Tod erdulden; denn wer wollte ſagen, daß jemand zu leiden ſchuldig ſey, der es nicht verdient hat? Wir leſen, daß Gott den Menſchen für die Sünde zu ſtrafen gedrohet hat: An welchem Tage du davon eſſen wirſt, wirſt du des Todes ſterben. Hier ſiehſt du den Tod! Im Schweiße deines Angeſichtes ſollſt du dein Brodt eſſen, und Dornen und Diſteln ſoll dir die Erde tragen. Hier haſt du Kummer und Elend. Dieß ſind die Strafen, die Gott den Menſchen für ihre Sünden aufgelegt hat; Strafen, die zur Vergebung der Sünden entweder zureichen oder nicht zureichen. Reichen ſie zu, ſo folgt, daß wir ohne euern Chriſtus, nachdem die Sünde durch jene Strafen

ſen verſöhnet worden iſt, zur himmliſchen Herrlichkeit gelangen werden. Reichen ſie nicht zu, ſo würde folgen, daß Gott zur Verſöhnung der Sünden Strafen verordnet habe, die dazu unzulänglich ſind. Wenn es unrecht iſt, dieß von Gott zu ſagen, ſo muß man nothwendig glauben, daß der weiſe Gott das Maaß der Strafe nach dem Maaße der Sünde eingerichtet habe. Der Gerechte kann den Sünder weder zu wenig noch zu viel ſtrafen. Wenn alſo der Menſch die Leiden und Mühſeligkeiten dieſes Lebens, und zuletzt den Tod mit Geduld erträgt, ſo erſetzt er mit dieſem guten Werke der Geduld dasjenige, was der, welcher nicht geſündiget hatte, vorher zu leiden nicht ſchuldig war, und da gehet gleichſam Sünde und Geduld gegen einander auf. Iſt denn die Sünde bezahlt, was hindert dann den Menſchen, die Herrlichkeit des Himmels zu erlangen.

Odo. Du würdeſt das nicht ſagen, wenn du wüßteſt, welch eine ſchwere Verſchuldung jede Sünde ſey. Wir wollen die kleinſte Sünde nehmen, um aus ihrer Schätzung die Schwere der Verſchuldung in allen übrigen einzuſehen. Nenne du mir alſo ſelbſt eine, welche du willſt.

Leo. Mir fällt nun gleich keine kleinere ein, als die Sünde eines eitlen, aber ſchnell vorübergehenden Gedankens.

Odo. Geſetzt alſo, Gott geböte dir, du ſollteſt dich durch nichts mit deinen Gedanken von ihm abwenden laſſen; ein anderer ſagte dir mit Wahrheit, du würdeſt gleich umkommen, wofern du deine Gedanken nicht ſogleich auf etwas anderes richteteſt. Glaubſt du wohl, daß du wider Gottes Willen dieſes deinetwegen thun dürfteſt, um nicht umzukommen, und dir zu deiner

Rettung wohl ſo eine ſehr kleine Sünde erlauben könnteſt? Oder hälſt du es für beſſer, dein Leben durch die Sünde zu erhalten, als um der Gerechtigkeit willen umzukommen?

Leo. Warum ſollte ich dieß nicht für beſſer halten?

Odo. Weil der allmächtige Gott dich, wenn du nur gethan haſt, was Recht iſt, wieder in einen beſſern Zuſtand herſtellen kann, als der iſt, worinnen du durch die Sünde fortleben könnteſt. Du ſiehſt, was die Sünde für eine ſchwere Verſchuldung iſt, wenn du auch zu deiner Rettung nicht einmal ſündigen ſollteſt.

Leo. Du haſt Recht; ich hatte nicht daran gedacht, daß auch eine kleine Verſchuldung eine ſo ſchwere Verſchuldung wäre.

Odo. Aber dürfteſt du das wohl für einen Engel thun, was du nicht für dich ſelbſt thun darfſt?

Leo. Nach dem Grunde, den du angegeben haſt, dürfte ich das weder für einen Engel, noch für alle Engel, noch für die ganze Welt thun, weil Gott das, was um der Gerechtigkeit willen umkommen muß, in einem beſſern Zuſtand wieder herſtellen kann, als derjenige iſt, deren es beraubt wird.

Odo. Du begreifſt das ganz richtig; denn keine Creatur kann das, was wider Gott in irgend einer Creatur iſt, hinwegnehmen, damit es nicht das Anſehn gewinne, als bedürfe Gott einer Creatur, um dasjenige aufzuheben, was ihm an einer Creatur zuwider iſt. Kein Knecht kann ſeinen Mitknecht befreyen, wie keine Creatur, die Gott unterwürfig iſt, eine Creatur von der Sünde erlöſen kann, welche ſich dieſelbe unterworfen hat. Denn diejenige, welche der Sünde unterthan geworden

worden iſt, hat ſich von ihm entfernet; eine Creatur alſo, welche ſie von der Sünde befreyte, gäbe ſie Gott wieder und machte ſie ſelig. Selig ſeyn iſt aber beſſer als Seyn; folglich würde der Creatur das Größere, Gott hingegen das Geringere zugeſchrieben werden müſſen. Weil das aber nun unmöglich iſt, ſo folgt, daß keine Creatur die andre von der Sünde befreyen könne. Die kleinſte Sünde überwiegt demnach die Kraft der Creatur, weil die kleinſte Sünde eine Sünde wider Gott, Gott aber größer als alle Creatur iſt; folglich iſt alle Creatur unvermögend, die kleinſte Sünde wieder gut zu machen.

Leo. So ſind wir denn in großer Gefahr, weil wir täglich ſündigen, wenn die Sünde ein ſo ſchweres Gewicht hat, wie du ſagſt. Allein, wenn die Strafe, die Gott auf die Sünde geſetzt hat, nicht gut gemacht werden kann, warum hat er ſie denn verordnet?

Odo. Um der Vergebung der Sünde willen; denn alle Leiden und Mühſeligkeit und die Geduld, womit ſie ertragen werden, können nur die Vergebung der Sünde, aber nicht die Herrlichkeit des künftigen Lebens zuwege bringen.

Leo. Wie kann alſo der Menſch genug thun, wenn alle Creaturen viel zu unvermögend ſind, als daß ſie zur Tilgung der Sünden zureichen können?

Odo. Nicht durch ſich ſelbſt.

Leo. So kommen wir denn in unſerm Streite dahin, daß, wenn der Menſch durch die Vergebung der Sünden den Strafen derſelben entgeht, gleichwohl aber dadurch nicht zur Seligkeit gelangen kann, derſelbe ſich immer in einem mittlern Zuſtande befinden werde, worinnen er einer ewigen Ruhe genießt, und es folgt daraus,

aus, daß euer Chriſtus der Welt nicht nöthig iſt, weil wir dieſen Stand der Ruhe durch das Geſetz haben können, welches uns die Vergebung der Sünden verheißt. Du haſt alſo, da du die Kraft deines Chriſtus beweiſen wollteſt, nur bewieſen, daß der Menſch gar nicht zur Herrlichkeit des künftigen Lebens gelangen könne.

Odo. Es iſt aber meine Abſicht, dir zu beweiſen, daß der Menſch nicht allein zur Herrlichkeit der Engel gelangen könne, ſondern daß ſolches auch nothwendig ſey. Du wirſt alſo, wenn ich dir das beweiſe, deinem Irrthum entſagen, und ein Chriſt werden müſſen.

Leo. Ich will hören, wie du das beweiſen kannſt.

Odo. Die Möglichkeit der Herrlichkeit des Menſchen wird doch wohl unwiderſprechlich ſeyn, wenn bewieſen werden kann, daß ſie nothwendig ſey, denn was nothwendig ſeyn muß, das muß auch möglich ſeyn?

Leo. Daran iſt nicht zu zweifeln.

Odo. Ich glaube, du wirſt nicht läugnen, daß oft von Gott in der Schrift geſagt wird, er habe alles gemacht, was er gewollt hat.

Leo. Nichts iſt ſo wahr, als dieſes.

Odo. Gott hat eine himmliſche Stadt machen wollen, und die Engel zu Bürgern derſelben erſchaffen. Gott, der vollkommen gut iſt, hat keine andre, als gute Engel erſchaffen, und diejenigen, die böſe wurden, ſind mit Recht aus derſelben verſtoßen worden. Da nun dieſe Stadt zum Theil entvölkert wurde, ſo blieb das Werk, das Gott angefangen hatte, unvollkommen. Nun kann aber das, was ſich Gott vornimmt, nicht unerfüllt bleiben; folglich mußte die Stadt, die Gott angefangen hatte, nothwendig vollendet werden; denn es würde ein

Frevel

Frevel ſeyn, Gott ein Unvermögen zuzuſchreiben. Gott wird demnach das vollenden, was er angefangen hat. Dieſe Abſicht zu erreichen, erſchuf Gott den Menſchen, und gab ihm die Kraſt, ſich fortzupflanzen, um ſein angefangenes Werk zu vollenden. Demnach iſt es nothwendig, daß er mit den Menſchen das ausführe, was er angefangen hatte; denn er hat alles gemacht, was er gewollt hat.

Leo. Weil wir auf die erſte Schöpfung zu reden kommen, ſo frage ich, ob die Anzahl der erſchaffenen Engel zur Vollſtändigkeit ſeiner Stadt genug war, ehe einige Engel böſe wurden.

Odo. Ich glaube nicht; denn wenn die Anzahl der erſchaffenen Engel für diejenigen, welche gefallen ſind, zureichte, ſo hätte der Menſch Urſache, ſich über den Fall derer zu freuen, deren Herrlichkeit er nun beſitzt. Zur himmliſchen Herrlichkeit kann niemand gelangen, als wer gerecht iſt; Wie könnte aber der gerecht ſeyn, der ſich über anderer Sünde freute? Deswegen behaupten wir, daß bey Gott die zur Vollſtändigkeit des himmliſchen Jeruſalems erforderliche Anzahl größer angenommen werden müſſe als die Zahl der zuerſt erſchaffenen Engel. Der Menſch aber ſo geſchaffen worden ſey, daß, wofern alle Engel gut geblieben wären, er das Mangelnde in ihrer Anzahl erfüllt haben würde.

Leo. Wenn das, was ſich Gott vornimmt, nicht vereitelt werden kann, ſo iſt es freylich nothwendig, daß der Menſch zur Herrlichkeit der Engel gelange. Allein was vorher ausgemacht worden iſt, beweiſet, daß ſolches unmöglich ſey. Wie kann denn das nothwendig ſeyn, was unmöglich ſeyn kann? Eins hebt das andre auf. Sehe ich auf Gottes Vorſatz, ſo muß der Menſch

zur Herrlichkeit kommen; ſehe auf des Menſchen Unvermögen und Gottes Gerechtigkeit, ſo iſt es unmöglich, daß der Menſch jene Herrlichkeit erlange. Was iſt widerſprechender als dieſes.

Odo. Es komme unſer Chriſtus, und löſe uns dieſen Widerſpruch auf.

Leo. Und kann es aufgelöſt werden?

Odo. Wenn du das vorige recht eingeſehen haſt, ſo wirſt du dich erinnern, daß die Seligkeit des Menſchen bloß dadurch gehindert werde, daß der Sünder für ſeine Sünde keine Genugthuung leiſten kann. Könnte er ſie leiſten, ſo könnte er auch ſelig werden; er kann es aber nicht; alſo folget, und was? daß das ganz unmöglich ſey, was der Menſch nicht kann? Vermöchte Gott das nicht, was der Menſch nicht vermag; ſo würde Gott nicht allmächtig ſeyn, weil er das nicht thun konnte, was der Menſch nicht thun kann.

Leo. Wie kann Gott für die Sünde genug thun, da ihm dieß nicht zukömmt, oder wie derjenige für die Sünde genug thun, der nicht geſündiget hat? Der Sünder iſt ſchuldig genug zu thun; aber Gott iſt es nicht ſchuldig.

Odo. Weil es nothwendig iſt, daß der Menſch zur Herrlichkeit komme, welches ohne Genugthuung nicht geſchehen kann, Gott aber genug thun kann, ob er gleich dieß zu leiſten nicht ſchuldig, und der Menſch nur hingegen ſolches ſchuldig iſt, aber es nicht vermag: So iſt es nothwendig, daß beyde Naturen ſich vereinigen und Gott Menſch werde, und der Einige Jeſus Chriſtus, Gott und Menſch in einer Perſon, Gott und Menſch weder durch eine Verwandlung noch durch eine Vermiſchung beyder Naturen. Dieſer kann als der allmächtige

tige Gott genug thun und als Menſch iſt er es ſchuldig. Als Gott kann er es; als Menſch muß er es.

Leo. Wie muß er es, ob er gleich Menſch iſt? Wie kann er es ſchuldig ſeyn, wie ihr ſagt, da er kein ſündiger Menſch iſt?

Odo. Aus Mitleiden und Erbarmen. Da wir die Sünde nicht verſöhnen können, ſo hat er es gethan, wie ein Bruder für Brüder weil er einerley Natur mit uns hat, deswegen hat er unſre Sünden, oder die Strafen für unſere Sünden getragen, und den Tod, den er zu leiden nicht ſchuldig war, weil er ihn nicht verdient hatte, freywillig für uns ausgeſtanden. Er ſpeißt uns auch mit ſeinem Leibe und Blute, damit er uns ſich ſelbſt einverleibe und wir und er, ſo zu ſagen, Einer werden mögen. Deswegen macht er unſer Elend zu dem ſeinigen, läßt unſre Sünden ſich zurechnen, und läßt alles, was in den Pſalmen und Propheten von uns geſagt wird, von ſich ſelbſt ſagen.

Leo. Wie hat er nun für die Menſchen genug gethan, um, was die ganze Welt zu thun nicht vermögend iſt, die Sünde zu verſöhnen?

Odo. Durch den Tod und die Aufopferung ſeines Lebens, welche eine Strafe war, die er nicht verdient hatte.

Leo. Aber konnte der Tod eines einzigen Menſchen die Sünde verſöhnen, da die ganze Welt dazu zu unvermögend iſt?

Odo. Der Tod dieſes einigen Menſchen konnte die Sünde verſöhnen, weil er nicht ein bloßer Menſch, ſondern Gott war. Alſo bezahlt er einen Preis für unſere Sünden, welcher ſie unendlich überwog, weil mit Gott

nichts

nichts verglichen werden kann; weil das Leben eines Menſchen, welcher Gott iſt, alles, was ſich nur gedenken läßt, übertrifft. Demnach iſt er das Opfer, welches die Sünden aller Gerechten austilgt und alſo zur Vergebung der Sünden, der Lebendigen und der Todten zureicht. Unſer Chriſtus iſt uns unentbehrlich, weil ohne Ihn niemand zu der Herrlichkeit kommen kann, zu der wir erſchaffen ſind. Die Vergebung der Sünde unter dem Geſetze reicht zur Erlangung eines ſo großen Gutes nicht zu, wenn nicht die Genugthuung im Evangelio darauf folgt. Deswegen hatten auch die Väter und Propheten eher keinen Theil an der künftigen Herrlichkeit, bis die Genugthuung für ihre Sünden durch das Leiden Chriſti vollendet war, ob ihnen gleich ihre Sünden ſchon erlaſſen waren.

Leo. Aber was für Dank ſeyd ihr Gott für ſeine Gnade ſchuldig, wenn er durch die Nothwendigkeit dazu bewogen worden iſt, oder wenn er des Heils der Menſchen bedarf, damit das, was er ſich vorgeſetzt hatte, nicht vereitelt werden möchte?

Odo. Es iſt nothwendig, das zu erfüllen, was man verheißen hat, obgleich die Verheißung nicht nothwendig war, weil derjenige der etwas verheißt, ſich der Nothwendigkeit ſeine Verheißung zu halten unterwirft, wozu er vorher durch keine Nothwendigkeit verpflichtet war. Dieſe Nothwendigkeit entſpringt aus der Gnade und muß alſo von der Gnade nicht getrennt werden, und eine Wohlthat, welche von dieſer Nothwendigkeit abhängt, bleibet immer der größten Dankbarkeit würdig.

Leo. Noch iſt mir das anſtößig, daß Gott, wie du vorhin geſagt haſt, nicht ſchuldig ſey, genug zu thun, wofern er nicht Menſch wird. Die Genugthuung für

Sünder

Sünder iſt ja ein großes Gut und alles Gute kömmt von Gott: Wie kann man denn ſagen, daß Gott nicht ſchuldig ſey, eine Genugthuung für die Sünde zu veranſtalten? Wer iſt mehr ſchuldig, das Gute zu thun, als derjenige von dem alles Gute herkömmt?

Odo. Gott iſt es zu thun ſchuldig und auch nicht ſchuldig. Denn es giebt eine Schuldigkeit der Gnade und eine Schuldigkeit des Verdienſtes. Vielleicht bin ich ſchuldig, dieſem und jenem zu helfen; aber einen aus Güte, dem andern aus Pflicht. So kann ich auch ſchuldig ſeyn, für einen zu leiden, aber entweder aus Erbarmen, weil ich Mitleid mit ihm empfinde, oder weil mich meine Pflicht dazu verbindet. So war Gott ſchuldig, eine Genugthuung für unſere Sünden zu veranſtalten, aber aus Erbarmen, nicht aber darum, weil er eine Verbindlichkeit dazu hatte. Denn Strafen hat er ſich nicht durch einige vorhergehende Verſchuldung zugezogen; alſo war er ſolches ſeiner Gnade und Barmherzigkeit wegen zu thun ſchuldig. Folglich bleibt es eine ausgemachte Wahrheit, daß Gott nicht ſchuldig geweſen ſeyn würde, für uns genug zu thun, wofern er nicht Menſch geworden wäre. Da er aber dieſes nach ſeiner unbeſchreiblichen Barmherzigkeit geworden iſt, ſo ward er durch eben dieſe ſeine Gnade, ſchuldig, als ein Bruder für ſeine Brüder zu leiden und zu ſterben, und dadurch für ſie genug zu thun.

Aus dieſem Dialoge erhellet, welch einen Einfluß Anſelm von Canterbury durch ſeine Lehrart ſowohl auf ſeine Zeitgenoſſen als auch wie der Verfolg dieſer Geſchichte lehren wird, auf die Gelehrten der folgenden Jahrhunderte ſelbſt unter der Herrſchaft der ſcholaſtiſchen Theologie hatte. Jederman ſah die von ihm aus Auguſtins Schriften entlehnten Lehrmeynungen als ein heiliges

Depo-

Depoſitum an, das der Nachwelt treulich überliefert werden müßte. Anfänglich wurden ſeine Gedanken nur als Erläuterungen gewiſſer Lehren der Religion; in der Folge aber, als beweiſende Gründe derſelben, vorgetragen. Man wollte von allem, was Gott oder Jeſus Chriſtus beſchloſſen oder gethan hatte, gern die Abſichten und bewegenden Urſachen dazu ergründen. Dieſen Wunſch zu befriedigen, nahm man gewiſſe Hypotheſen an und erklärte endlich dieſe Hypotheſen, woraus man die Rathſchlüſſe und Handlungen Gottes begreifen zu können glaubte, für eben ſo unwiderſprechliche Wahrheiten, als die Lehren ſelbſt ſind, die man dadurch begreiflich zu machen ſuchte. Dieß Schickſal hatte beſonders die Lehre von der Verſöhnung der Menſchen mit Gott durch Chriſtum. Die Schrift lehrte, daß der eingeborne Sohn Gottes Menſch geworden ſey und die von uns verdienten Strafen übernommen habe, uns dadurch ewig glückſelig zu machen. Die Abſicht davon war freylich die Seligkeit der Menſchen. Allein von dieſer Abſicht wollte man noch eine Abſicht wiſſen, und dieſe glaubte man in der Erfüllung der durch die gefallenen Engel verminderten Anzahl der Einwohner des Himmels zu finden. Auguſtin hatte dieſen Einfall zuerſt gehabt. Anſelm ergriff und ſchmückte ihn weitläuftiger aus und nun ward er in allen folgenden Erklärungen dieſer Lehre eingewebt. Je mehr man durch dieſe Hypotheſe erklären und beweiſen zu können glaubte, deſto geneigter wurde man, ſie nicht für eine bloße Hypotheſe, ſondern für eine unſtreitige Wahrheit zu erklären. So brauchte ſie Odo, zum Beweiſe der Nothwendigkeit und Gottanſtändigkeit nicht allein der Erlöſung der Menſchen, ſondern auch der Menſchwerdung des Sohnes Gottes. Kann man aber wohl den Gelehrten dieſes Jahrhundertes einen Vorwurf darüber machen, da in den neuern Zeiten, in denen man

doch

doch in dem Grundſatze übereingekommen iſt, daß nichts eine göttliche Lehre ſeyn könne, was nicht entweder aus klaren Worten der Offenbarung erwieſen oder durch ſichere und deutliche Folgerungen daraus hergeleitet werden kann, auf eine gleiche Weiſe, durch eben dieſelben, oder durch ähnliche Hypotheſen ſowohl die Nothwendigkeit der Offenbarung, als der Erlöſung der Menſchen darzuthun geſucht hat? So bald die Menſchen von der Religion der Offenbarung mehr wiſſen wollen, als ſie aus ihren deutlichen Ausſprüchen wiſſen können, ſo hat jedes Jahrhundert ſeine Anſelme und Odonen oder ſeine Carpove oder Reuſche.

Die göttliche Lehre des Chriſtenthums hatte ſchon viele ſolche menſchliche Zuſätze in dieſen Zeiten, und ſo viele, daß ſie ſelbſt beynahe unter denſelben unkenntlich wurde und ſie ſchienen denen, welche ſich durch ihren Scharfſinn vor andern auszeichnen wollten, ſo beträchtlich und wichtig zu ſeyn, daß ſie ſich damit mehr als mit der Lehre ſelbſt beſchäftigten und dieſe Spinnengewebe des menſchlichen Verſtandes immer weiter ausſpannen. Weil die Maſſe dieſer unnützen oft auch ungereimten und ſogar ſchädlichen Zuſätze ſich immer mehr vergrößerte: So halte ich es für nützlich, diejenigen mit einem Blicke überſehen zu laſſen, welche in dieſen Zeiten, ſchon gäng und gebe waren, ehe ſich noch die ſcholaſtiſche Theologie faſt aller Lehrſtühle der Kirche bemächtigte und daraus, als aus einem Urſtoffe, den ſie vor ſich fand, neue Meinungen erſchuf oder ihnen neue Geſtalten zu geben ſuchte. Man findet dieſelben in einigen Geſprächen über die Hauptſumme des chriſtlichen Glaubens bey einander, welche unter dem Namen eines Elucidarius, oder Aufklärers der Religion, dem Erzbiſchofe Anſelm von Canterbury zugeſchrieben und deswegen in die Gerberoniſche Ausgabe ſeiner Werke aufgenommen worden ſind.

Wer der eigentliche Verfaſſer dieſes Aufklärers ſey, darüber ſind verſchiedene Meinungen vorgetragen worden. Anſelm iſt es nicht, ob es gleich unſtreitig iſt, daß ſeine Schriften einen reichen Stoff dazu hergegeben haben. Einige Gelehrte haben den Honorius von Autun oder Augt dafür gehalten; theils, weil dieſe Geſpräche in einigen Handſchriften ſeinen Namen führen; theils weil in ſeinem Verzeichniſſe berühmter Kirchenſcribenten ihm eine Arbeit dieſes Namens zugeſchrieben wird. Es iſt aber gar nicht wahrſcheinlich, daß die Anzeige ſeiner Schriften in dieſem Verzeichniſſe von ſeiner eigenen Hand ſey. Eine Handſchrift ſchreibt es dem Lanfrank, eine andre, Wilhelmen von Nogent zu, noch eine andre einem Carmeliten, Wilhelm von Coventry zu, der im vierzehnten Jahrhunderte lebte. Daß es aber dieſem Carmeliten nicht zugehören könne, hat Labbe aus einer Handſchrift erwieſen, die weit über das Zeitalter dieſes Mönchs hinausgeht und man kann nicht wohl zweifeln, daß, wenn man dieſe Dialogen geleſen und die darinnen behaupteten Sätze mit den gemeinen theologiſchen Meinungen des zwölften Jahrhundertes verglichen hat, daß der Verfaſſer ungefähr in der erſten Hälfte deſſelben gelebt haben müſſe. Gemeiniglich ſpricht man mit Verachtung von dieſem **Elucidarius**, weil darinnen wirklich verſchiedene ſeltſame, ungereimte und zum Theil lächerliche Einfälle und Träume enthalten ſind, die der Scribent zur chriſtlichen Theologie rechnet. Allein ſollte dieſes ein billiger Grund ſeyn, ihn zu einem verächtlichen Schriftſteller herabzuwürdigen: Wie viele ſeiner Zeitgenoſſen würden vor der Verachtung geſichert bleiben, mit welcher über ihn geurtheilt worden iſt? Zu ſeiner Zeit muß er dieſe Verachtung nicht erfahren haben; er muß vielmehr beſonders in den Klöſtern fleißig geleſen worden ſeyn, weil man ſonſt nicht ſo viele Abſchriften von dieſen

Geſprä-

Geſprächen ſowohl in Frankreich als in Engeland beſitzen und ihm nicht, wie Gerberon bemerkt, ſogar die Ehre erwieſen haben würde, ihn als ein theologiſches Handbuch ſehr frühzeitig in die franzöſiſche Sprache zu überſetzen. Ich betrachte ihn bloß als einen Sammler der zu ſeinen Zeiten bekannten und angenommenen Lehren und Meinungen des kirchlichen gelehrten Lehrbegriffes, deren Kenntniß dienen kann, das, was in den folgenden Zeiten dazu entweder zugefügt oder anders beſtimmt und vorgetragen worden iſt, davon zu unterſcheiden und jedem Zeitalter ſein Eigenthum zuzuſprechen. Die Schreibart empfiehlt den Verfaſſer ſo wenig, als die Einkleidung der von ihm vorgetragenen Lehren in Unterredungen. Der Charakter des Schülers iſt treu genug beobachtet; aber der Lehrer redet keine edlere Sprache, als der Schüler. Schon Anſelm war in der erotematiſchen Lehrart kein Meiſter, ob er gleich darinnen viele Nachahmer fand, unter denen, wie man geſehen hat, beſonders Honorius von Augt und Odo von Cambray waren. Man würde ſich ſehr irren, wenn man darinnen eine Nachahmung Socratiſcher Geſpräche oder Akademiſcher und Tuſculaniſcher Unterredungen ſuchen wollte. Wie mittelmäßig indeß auch das Original war, ſo blieb doch die Copie davon weit hinter demſelben zurück. Ich glaube demnach die Einkleidung ganz wegwerfen zu dürfen und ohne die Ideenreihe des Verfaſſers zu verlaſſen, aus ſeinen Unterredungen bloß die wichtigſten und weſentlichſten Sätze ausheben zu dürfen, unter denen man, wo nicht immer gleich viel Wahrheit, aber doch gewiß Beweiſe des Scharfſinnes finden wird, mit welchem man über die Religion in Zeiten gedacht hatte, die man gemeiniglich für unwiſſender und finſterer hält, als ſie waren. Die Geſpräche ſind in drey Bücher getheilt. Das erſte Buch enthält zwey und dreyßig Unterredungen über das Weſen

Gottes; über die Namen des Vaters des Sohnes und des heiligen Geiſtes; über Gottes Wohnung, Wiſſenſchaft und Sprache; über die Schöpfung der Welt; über den Fall des Teufels und der mit ihm ſündig gewordenen Engel; über die Erſchaffung des Menſchen zum Ebenbilde Gottes; über die Art und Weiſe wie die Menſchen im Stande der Unſchuld fortgepflanzt ſeyn würden; über die Genugthuung, die Gott für ſeine Geſetze zu fodern berechtigt iſt; über die Nothwendigkeit der Menſchwerdung dazu; über die Geſchichte Chriſti und den verſchiedenen göttlichen Abſichten der dazu gehörigen Begebenheiten; über die Sendung des heiligen Geiſtes; über den myſtiſchen Körper Chriſti, die Kirche; über den Leib Chriſti im Abendmahl; über den würdigen und unwürdigen Gebrauch deſſelben; über das rechtmäßige und unrechtmäßige Verhalten der Geiſtlichen bey dieſem Sacramente, wie auch über die Strafen derſelben. Das zweyte Buch enthält, ein und dreyßig Unterredungen über die Natur des Böſen und ſeinen Urſprung; über die Strafwürdigkeit und Größe der Sünde; über den freyen Willen; über die irrdiſche Glückſeligkeit der Laſterhaften; über die Leiden und Widerwärtigkeiten der Frommen; über die Beſchaffenheit des geiſtlichen Regiments; über die Macht, Vorherſehung und Vorherbeſtimmung Gottes; über die Unwiſſenheit in der Religion; über die Erbſünde; über die Fortpflanzung deſſelben; über die böſe Luſt; und über den Urſprung der Seelen; über die Fortdauer der Erbſünde auch in den Getauften; über die Heyrathen mit Verwandten und Taufzeugen; über das Lehramt, die Mönche und die verſchiedenen Stände der Layen; über die geringe Anzahl der Seligen und verſchiedene damit verwandte damals wichtige Fragen; über die Schutzengel der Menſchen; über die Nachſtellungen und Anfechtungen des Teufels;

Teufels; über die letzte Oelung, und die Buße auf dem Sterbebette; über den Tod und das Begräbniß der Guten und Böſen, über die Sünde, die nicht erlaſſen werden kann und ähnliche Materien. Das dritte Buch enthält ein und zwanzig Geſpräche von der Einführung der Frommen in das Paradies; vom Paradieſe ſelbſt; von denen, die gleich ins Paradies kommen, und von denen, die erſt eine Reinigung aushalten müſſen; vom Fegefeuer, von den Verdammten und ihren Strafen; von dem Verhalten der Seligen gegen die Verdammten; von dem Limbus der Väter, von den Seligen; von der Kenntniß, die ſie von einander haben; von ihrem Aufenthalte; von ihren Fürbitten für die Lebendigen, von ihren Erſcheinungen; von dem Urſprunge der Träume; von Geſpenſtern; vom Antichriſt; von der letzten Poſaune; von der Auferſtehung der Todten; vom allgemeinen Gerichte; von dem Untergange oder von der Erneuerung der Welt, und von demjenigen Unterſcheide der nach dem letzten Gerichte zwiſchen den Seligen und Verdammten Statt haben wird. Hier ſind die vornehmſten Gedanken dieſes Aufklärers aus dem erſten Buche.

Gott iſt das vollkommenſte Weſen, ſo weit es den Menſchen möglich iſt, ihn zu erkennen, und ſo herrlich und ſo wundervoll für diejenigen, die ihn betrachten, daß die Engel kein anderes Verlangen haben, als die Sehnſucht ihn zu erkennen.

Gott iſt, ungeachtet er in drey Perſonen beſteht, nur Ein Gott und kann deswegen mit der Sonne verglichen werden, in welcher feurigen Subſtanz, ſich dieſe ſelbſt, ihr Glanz und ihre Wärme von einander unterſcheiden laſſen, ob ſie gleich nur Eine Sonne ſind.

Der Vater heiſt Vater, weil der Sohn und der heilige Geiſt ihr Weſen von ihm haben; der Sohn heiſt der

Sohn, weil er vom Vater gezeugt wird, wie der Glanz von der Sonne; der heilige Geiſt, weil er von beyden von Ewigkeit her ausgeht. Die Kraft der Gottheit, die alles erſchafft, iſt der Vater; die Kraft, die erhält, der Sohn, die Kraft, die alles durch ihren Einfluß belebet und ſchmückt, der heilige Geiſt. Der Vater iſt, ſo zu ſagen, das Gedächtniß, der Sohn der Verſtand, und der heilige Geiſt der Wille.

Obgleich der Sohn die Weisheit und Wahrheit heißet, ſo wird dieſe doch darum nicht die Tochter Gottes genannt, weil immer ein Sohn dem Vater ähnlicher iſt, als eine Tochter. Der heilige Geiſt heißt nicht ein Sohn von beyden, als wenn eine Perſon ſein Vater und die andere ſeine Mutter wäre, weil er von beyden auf gleiche Weiſe ausgeht und ſelbſt das Band der Gottheit iſt. Dieſe Frage war ſchon zu Hilarii Zeiten im vierten Jahrhunderte aufgeworfen und beantwortet worden.

Es giebt drey Himmel; einen Leiblichen, den wir ſehen; einen Geiſtlichen, in welchem ſich die Geiſter aufhalten; und einen Intellectuellen, worinnen die Seligen die Dreyeinigkeit von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen.

Gott iſt an allen Orten ganz, und zugleich und allezeit und doch an keinem Orte; an allen Orten ganz, weil er an keinem Orte ohnmächtiger iſt, als an dem andern; eben ſo mächtig in der Hölle, als im Himmel; zugleich überall, weil er in eben dem Augenblicke, wo er in Oriente alles anordnet, auch im Occidente alles regieret; allezeit überall, weil er zu allen Zeiten alles beherrſchet und ordnet und gleichwohl auch an keinem Orte, weil der Ort etwas körperliches, Gott aber unkörperlich iſt und deswegen keinen Ort einnehmen kann; denn Lokal heißt dasjenige, was, indem es an einem Orte ganz iſt,

nicht

nicht auch an einem andern Orte zugleich ſeyn kann; Illokal aber iſt dasjenige, was überall zugleich ganz exiſtirt, welches ein Vorzug iſt, den Gott allein beſitzt.

Gott erkennet alle Dinge, das Vergangene, das Gegenwärtige, und das Zukünftige, alle Engel und Menſchen, ihre Namen, Sitten, Gedanken, Bewegungen, Worte und Werke, als ob ſie ihm allezeit gegenwärtig wären und von Ewigkeit her. Gott hat alſo auch vor der Schöpfung niemals ein einſames Leben geführet; denn alle Geſchöpfe waren ihm in ſeiner Vorherbeſtimmung allezeit gegenwärtig, wie einem Künſtler die Vorſtellung von dem Werke, welches er ausführen will, vor der Ausführung in ſeinem Geiſte vollkommen bekannt und gegenwärtig iſt. Gott iſt alſo nicht der Zeit, ſondern nur der Würde nach, älter als ſeine Geſchöpfe; ein Satz, der in der Folge in das ſchwarze Regiſter der Ketzereyen eingeſchrieben wurde.

Die Urſache, welche Gott bewog, die Welt zu erſchaffen, iſt ſeine Güte; das Wort wodurch er alles erſchaffen hat iſt ſein Sohn, durch den alles erſchaffen iſt, und alles iſt auf einmal und zugleich erſchaffen worden.

Gott hat niemals etwas erſchaffen, was gar keine Empfindung habe. Was man leblos nennt, hat nur für uns weder Empfindung noch Leben; alle Geſchöpfe empfinden ihren Schöpfer, der Himmel, die Sonne, der Mond und die Sterne; denn durch ihn ſind ſie in einer unaufhörlichen Bewegung; die Erde, denn ſie trägt immer Früchte zu der von ihm beſtimmten Abſicht; ſelbſt die unvernünftigen Thiere empfinden und verſtehen ihn; denn ſie beobachten unverbrüchlich alle die Geſetze, die er ihnen vorgeſchrieben hat. Man ſollte faſt glauben, daß Robinet von dieſem Elucidarius erleuchtet worden wäre.

Gott erſchuf ſich als ein mächtiger König, einen Pallaſt, das Reich des Himmels und für denſelben eine beſtimmte Anzahl auserwählter Geiſter, die aus Engel und Menſchen beſtehen ſollten; aus neun Ordnungen von Engeln und aus einer zehnten, welche die Menſchen begreifet, um durch die neun Ordnungen der Engel, die Dreyeinigkeit abzubilden, weil in der Zahl neune die Zahl drey dreymal befindlich iſt, durch die zehnte Klaſſe der Menſchen aber die Einheit in der Dreyeinigkeit zu bezeichnen.

Der Teufel fiel, weil er Gott gleich oder größer, als er, werden wollte und wurde deswegen aus dem Pallaſte des Himmels verſtoßen, worinnen er noch keine Stunde blieb. Mit ihm ſündigten viele andre Engel in der Hofnung daß, wenn ihrem Verführer ſein Anſchlag wider Gott gelänge, andern Engeln von ihm vorgezogen zu werden. Die vornehmſten von ihnen wurden in die Hölle geworfen, andre aber in die Finſterniß der Luft verwieſen, damit die Auserwählten durch ſie geprüft, die Verworfenen aber durch ſie verführt und am Tage des allgemeinen Gerichts mit ihnen dem ewigen Feuer übergeben werden möchten.

Die gefallenen Engel können nicht zu ihrer urſprünglichen Glückſeligkeit zurückkehren, weil ſie das Böſe aus eignem Antriebe dem Guten vorzogen, und Chriſtus hat ſie nicht, wie die Menſchen, erlöſt, weil alle Engel auf einmal erſchaffen wurden und nicht, von einem Engel, wie die Menſchen von einem Menſchen, ihren Urſprung haben. Hätte der Sohn Gottes auch die engliſche Natur von einem Engel angenommen, ſo würde er doch nur dieſen allein erlöſt haben und auch dieſen hätte er nicht erlöſen können, weil er als ein Engel nicht hätte ſterben können; Gott aber keine andre Genugthuung für die Sünde

Sünde annehmen will, als den Tod deſſen, der die Verſöhnung derſelben übernimmt. Gott erſchuf aber doch die Engel, ob er gleich vorher ſah, daß ſie fallen würden, zur Zierde ſeines Werkes, wie etwa der Mahler die ſchwarze Farbe auf ſein Gemählde aufträgt, damit die weiſſe oder die rothe Farbe ſich deſto beſſer ausnehme; ein Gedanken, der auch in den neuern Apologien Gottes genützt worden iſt.

Die Teufel haben eine große Kenntniß; aber ſie können die Gedanken der Menſchen nicht erkennen. Sie erregen wohl in der Phantaſie der Menſchen Bilder und ſehen dieſe in den Gedanken derſelben entſtehen, weil die Seelen, welche Licht ſind, ſogleich dadurch mit gewiſſen Finſterniſſen verdunkelt werden. Die Bilder von Tugenden aber, die Gott in die Seelen ſendet, ſehen ſie nicht, weil ſie den Glanz derſelben nicht ertragen können, wie unſer Auge nicht den Glanz der Sonne ertragen kann.

Die guten Engel ſind nach dem Falle der böſen im Guten ſo beſtätiget worden, daß ſie niemals fallen noch ſündigen können; nicht weil ſie nicht könnten, ſondern weil ſie nicht wollen. Die Urſache ihrer Befeſtigung im Guten war nicht der Fall der Abtrünnigen, ſondern ihr eigenes Verdienſt; denn ſie betrachteten den Stolz derſelben mit Unwillen, hielten ſich deſto feſter zu Gott, ihrem höchſten Gute, ſahen ſich ſogleich zur Belohnung im Guten befeſtiget, und wurden, da ſie vorher ihrer Seligkeit nicht gewiß waren, nunmehr derſelben vollkommen gewiß. Ihre Geſtalt iſt gewiſſermaaßen die Geſtalt Gottes, weil ihnen Gottes Aehnlichkeit mit Gott eingedrückt iſt. In der ganzen Natur iſt ihnen nichts verborgen; denn ſie ſehen alles in Gott, und alles, was ſie thun wollen,

wollen, können ſie ohne Schwierigkeit thun; eine Meynung, welche die gottesdienſtliche oder vielmehr die abergläubiſche Verehrung derſelben ſehr befördert hat.

Der Fall der abtrünnigen Engel verminderte die Anzahl der Auserwählten nicht; denn die Menſchen wurden in der Abſicht erſchaffen, dieſelbe vollzählig zu machen. Sie beſtehen aus einer körperlichen und geiſtigen Natur, um die ganze Welt, die aus Körpern und Geiſtern beſteht, im Kleinen vorzuſtellen, und ein Mikrokosmus zu ſeyn. Die Seele iſt aus einem geiſtlichen Feuer erſchaffen, weil nur darinnen das Bild Gottes und die Aehnlichkeit mit ihm ausgedrückt werden kann. Das Bild Gottes beſtehet darinnen, ſie haben Gedächtniß, um alles darinnen zu bewahren, Verſtand, um das Gegenwärtige zu verſtehen, und einen Willen, das Böſe zu verabſcheuen und das Gute zu wählen. Das iſt die Aehnlichkeit mit ihm, wodurch die Seele aller Tugenden fähig iſt.

Gott erſchuf die Thiere, weil er den Fall der Menſchen vorher ſah, und wußte, daß er ihrer bedürfen würde. Er erſchuf auch die Fliegen, die Mücken, die Flöhe, und andere den Menſchen ſchädliche Inſekten; alle ſowohl zu ſeiner Ehre, als zur Demüthigung des Stolzes der Menſchen, daß, wenn ſie von ihnen geſtochen würden, ſie empfinden möchten, wie Pharao, daß ſie auch dem kleinſten Gewürme nicht widerſtehen können. Alſo waren alle Dinge gut erſchaffen; einige Dinge zur Zierde der Welt, wie die Blumen; andre zur Arzeney, wie viele Kräuter; andre zur Nahrung, wie ſo viele Früchte; andre zu Beyſpielen und Belehrungen für die Menſchen, wie die Ameiſen, die Spinnen und die Vögel.

Die Auserwählten unter den Menſchen wurden nicht auf einmal erſchaffen, weil nach dem Rathſchluſſe Gottes Adam ihm auch darinnen ähnlich war, daß alle Menſchen von ihm herkommen ſollten, gleich wie alle Dinge ihren Urſprung von Gott haben. Er erſchuf aber die erſten Menſchen, ob er gleich wußte, daß ſie fallen würden, damit ſie das Gute aus freyer Wahl thun, und ſich dadurch einer deſto größern Belohnung verſichern könnten. Wenn ſie im Stande der Unſchuld geblieben wären, ſo würden die Menſchen ihr Geſchlecht auch im Paradieſe ſo lange, bis die Anzahl der Auserwählten im Himmel durch ſie vollzählig geworden wäre, fortgepflanzt haben. Auch würde, damit das Paradies alle nach und nach auf einander folgende Menſchen hätte faſſen können, eine Generation nach der andern, ohne vorher zu ſterben, aus dieſer glückſeligen Gegend in einen beſſern Zuſtand verſetzt worden ſeyn. Die Kinder würden gleich nach ihrer Geburt haben gehen, reden, und die Früchte des Paradieſes zu ihrer Nahrung genießen können. Nachdem ſich aber die erſten Menſchen durch den Satan zur Sünde hatten verführen laſſen, ſo wurden ſie zur Wolluſt gegen einander entzündet, und fiengen an, ſich darüber zu ſchämen, daß ſie nackend waren. Der Satan verleitete ſie zum Stolze durch den Mißbrauch einer Schlange, durch welche er mit ihnen redete, und dieſer Mißbrauch wurde zugelaſſen, weil die Schlange ein krummes und ſchlüpfriges Thier iſt, und durch ihre Krümmung den Betrug, und durch ihre Schlüpfrigkeit die Neigung zur Wollüſtigkeit bezeichnet. Der verbotne Baum heißt der Baum des Erkenntniſſes des Guten und des Böſen, weil die Menſchen nach dem Falle das Böſe aus der Erfahrung von dem Guten unterſcheiden, von dem Guten aber keine Erfahrung, ſondern nur bloß noch einige Erkenntniß haben. Ihr Fall

wurde von Gott zugelaſſen, weil Gott vorher wußte, wie viel Gutes er durch denſelben bewirken würde.

Der Fall der erſten Menſchen, die nicht länger als ſieben Stunden im Paradieſe blieben, war eine überaus ſchwere Verſündigung, und ſo groß, daß ſie nicht durch die ganze Welt verſöhnt werden konnte, weil ſie eine Verachtung des Willen Gottes iſt, der größer als die ganze Welt iſt. (So philoſophirte auch Odo; ſo nach ihm Abälard und viele ſpätere Scholaſtiker.) Sechs Hauptlaſter, welche Adam auf alle ſeine Nachkommen fortpflanzte, vereinigten ſich in ſeiner Sünde; der Hochmuth, der ihn verleitete, Gott gleich werden zu wollen; der Ungehorſam gegen den Befehl ſeines Herrn, der dadurch gleich beſtraft wurde, daß alle Thiere, über welche er ihm die Herrſchaft gegeben hatte, ſich gegen ihn empörten, und ſeine Herrſchaft nicht mehr erkennen wollten; der Geiz, durch den Adam mehr begehrte, als er haben ſollte, durch den er aber auch alles verlohr, was ihm vorher geſchenkt worden war; der Raub deſſen, was ihm an einem heiligen Orte hätte heilig ſeyn ſollen; die geiſtliche Hurerey, durch welche ſeine Seele mit dem Satan, ſo zu reden, Ehebruch trieb, dadurch aber auch die Freundſchaft des Bräutigams verlohr, mit welcher ſie vorher verlobt geweſen war; und endlich der Todſchlag, wodurch er ſich und ſeine ganze Nachkommenſchaft des zeitlichen und ewigen Lebens beraubte. Obgleich der erſte Menſch von dem boshafteſten und lügenhafteſten Geiſte verführt wurde, ſo war er doch deswegen nicht weniger ſtrafbar; denn er verachtete dadurch, daß er ſich von ihm verführen ließ, Gott, und machte ſich zugleich zu dem Werke des Gehorſams, das ihm aufgetragen war, untüchtig.

Der Menſch konnte in ſeinem verlornen glückſeligen Zuſtand nicht wieder hergeſtellt werden, ohne Gott die Ehre, die er ihm entzogen hatte, wieder zu geben, und ihm eine anſtändige Genugthuung für die Sünde zu leiſten. Zu dem Ende mußte er den Satan eben ſo überwinden, als er von demſelben überwunden worden war, und die Prädeſtinirten ſo wieder zum Leben herſtellen, als ſie geweſen ſeyn würden, wenn er unſchuldig geblieben wäre. Weil er eine Sünde begangen hatte, die größer als alle Welt war, ſo mußte Gott etwas wieder erhalten, was größer als die ganze Welt war. Da nun der Menſch dieſes alles nicht leiſten konnte, ſo blieb er dem Tod unterworfen, und ſeine Strafe gereichte zur Ehre Gottes, weil dieſer vorher ſo geliebte Sohn Gottes nun auch wider ſeinen Willen empfinden mußte, was rebelliſche Knechte zu leiden verdienen. Indeß iſt derſelbe nicht ganz verloren worden; denn der Rathſchluß Gottes, die Anzahl der Auserwählten durch die Menſchen vollzählig zu machen, war unwandelbar, und mußte deswegen nothwendig erfüllet werden. Gott konnte ſeine Ehre nicht aufgeben, denn das wäre ein Zeichen der Ohnmacht geweſen; er konnte auch die Sünde nicht ungeſtraft laſſen; denn, wenn er ſie ungeſtraft gelaſſen, und doch den gefallnen Engel eines böſen Gedankens wegen aus ſeinem Pallaſte verſtoßen hätte, ſo würde er der Ungerechtigkeit zu beſchuldigen ſeyn; auch würde in ſeinem Reiche eine Unordnung Statt gefunden haben, die nicht darinnen Statt finden kann. Der Sünder konnte alſo nicht ungeſtraft bleiben; denn wer wollte einen Edelgeſtein aus einem Kothhaufen aufnehmen, und ungereinigt in ſeinen Schätzen verwahren? Damit alſo der treuloſe Knecht wieder zu ſeinem rechtmäßigen Herrn zurückgebracht werden könnte, wurde der Sohn des Königes aus dem Pallaſte in den Kerker des entflohenen

henen Sclaven geſandt, ſeinen Tyrannen zu zertreten, den flüchtigen Sclaven mit dem, was er ſeinem Herrn entwandt hatte, wieder zu ſeinem Könige zurück zu bringen und ihn ſeiner Gnade theilhaftig zu machen. Und dieß konnte geſchehen, weil er nicht aus eignem Antriebe, ſondern durch die Verführung eines anders gefallen war.

Es konnte aber zur Befreyung des Menſchen kein Engel geſandt werden. Denn hätte den Menſchen ein Engel befreyet, ſo wäre der Erlöſte der Knecht des erlöſenden Engels geworden; der Menſch mußte aber ſo wieder hergeſtellt werden, daß er den Engeln vollkommen gleich würde. Auch war der Engel ſeiner Natur nach nicht vermögend, den Menſchen zu erlöſen, und noch weniger vermochte ers, wenn er ein Menſch wurde. Einen andern neuen Menſchen konnte Gott auch nicht zur Erlöſung deſſelben erſchaffen. Denn hätte Gott einen neuen Menſchen erſchaffen und geſandt, ſo würde derſelbe nicht zum Geſchlechte Adams gehört haben, und doch mußte derjenige, der für die Menſchen genug thun ſollte, zu ſeinem Geſchlechte gehören. Patriarchen und Propheten konnten gleichfalls nicht dazu gebraucht werden, weil ſie alle in Sünden empfangen und geboren waren, und deswegen ſelbſt eines Erlöſers bedurften. Weil nun alſo der Engel die Menſchen nicht erlöſen ſollte, und der Menſch durch ſich allein nicht genug thun konnte, ſo mußte der Sohn Gottes, durch den alles gemacht iſt, damit durch ihn auch die Erlöſung geſchehen könnte, einen vollkommenen Menſchen annehmen und in zwo Naturen Eine Perſon werden. In der Natur, nach welcher er Gott iſt, überwand er den Teufel eben ſo, wie er die Menſchen überwunden hatte. Er öffnete dadurch allen Prädeſtinirten den Himmel, und machte

ſie

ſie den Engeln gleich, welches allein Gott thun konnte. In der Natur hingegen, nach welcher er ein Menſch iſt, bezahlte er mit ſeinem unverſchuldeten Tode, den allein ein Menſch leiden konnte, Gott für die ihm zugefügte Beleidigung ein Löſegeld von einem viel größerm Werthe, als die ganze Welt iſt.

Es konnte aber nur der Sohn Gottes, und weder der Vater noch der heilige Geiſt Menſch werden. Denn wenn der Vater oder der Geiſt Menſch geworden wäre, ſo würde man in der Dreyeinigkeit zween Söhne zählen müſſen. Der Sohn Gottes war das Ebenbild Gottes, und Gott gleich; der Engel und der Menſch hatte Gott gleich werden wollen; folglich mußte diejenige göttliche Perſon Menſch werden, der durch den Fall des Menſchen beſonders beleidiget worden war, damit der Erlöſer den Menſchen aus Gnaden ſelig machen, und denjenigen Engel, der ihn ungerechter Weiſe zum Falle gebracht hatte, verdammen und beſtrafen könnte. Endlich mußte die Erlöſung durch ihn geſchehen, weil es der Sohn iſt, durch den alles gemacht wird, was gemacht werden ſoll. Er mußte aber von einer Jungfrau geboren werden, weil er den Vorzug vor allen Menſchen haben ſollte. Gott macht den Menſchen auf viererley Weiſe; erſtlich ohne Vater und Mutter aus der Erde; ſo wurde Adam erſchaffen; zweytens vom Mann allein; ſo wurde Eva gemacht; drittens vom Manne und Weib, wie alle Menſchen hervorgebracht werden, und endlich vom Weibe allein, wie der Menſch Jeſus Chriſtus erſchaffen worden iſt, damit er einen Vorzug vor allen Menſchen hätte, und gleichwie der Tod zuerſt durch das erſte Weib, als es noch eine Jungfrau war, in die Welt gekommen iſt, alſo auch das Leben zuerſt durch ein Weib, welches noch eine Jungfrau wäre, wieder in die

Welt

Welt zurückkehren möchte. Was aber ſeine Ankunft betrifft, ſo erſchien der Erlöſer nicht vor der Sündfluth, weil die Menſchen der damaligen Zeit hätten ſagen mögen, ſie bedürften wegen des Unterrichtes von ihren Stammältern von Gott und den Engeln ſeiner Belehrungen nicht, auch nicht gleich nach der Sündfluth, damit die Menſchen nicht ſich darauf berufen könnten, daß ihnen Gott alles, was ſie zu wiſſen brauchten, durch Noah und Abraham bekannt gemacht habe; auch nicht unter dem Geſetze, weil die Juden hätten ſagen können, daß ſie durch das Geſetz reichlich mit aller ihnen nöthigen Erkenntniß begabt, die Heiden aber, daß ſie von ihren Philoſophen über alles belehrt worden wären, was ſie zu thun oder zu unterlaſſen hätten, und endlich nicht am Ende der Welt, weil alsdann nur wenige ihm nachgefolgt ſeyn und die Auserwählten deswegen nicht vollzählig geworden ſeyn würden, darum kam der Heiland, als die von Gott beſtimmte Zeit erfüllt war, in welcher die Juden unter dem Joche des Geſetzes ſeufzten, die Heiden aber ſich den ſchändlichen Ausſchweifungen wider die Natur überließen. Denn weil dem unter den Mörder gefallnen menſchlichen Geſchlechte weder Levit noch Prieſter half, ſo mußte nothwendig der mitleidige Samariter erſcheinen, um ſich des Verwundeten anzunehmen, und ihn in die Herberge des Himmels zu bringen.

Der Erlöſer der Welt wurde von der ſündlichen Maſſe des menſchlichen Geſchlechtes in dem von Gott geheiligten Leibe einer Jungfrau, ohne alle Sünde und ohne einige Verletzung ihrer Jungfrauſchaft empfangen und geboren; mitten in der Nacht, nachdem er vorher neun Monate unter der Bruſt ſeiner Mutter gelegen hatte; anzuzeigen, daß die Menſchen von allem Elende durch ihn befreyet werden, und, die Auserwählten vollzählig

zählig zu machen, ſich mit den neun Ordnungen der Engel im Himmel vereinigen ſollten. Chriſtus wußte, als ein Kind gleich nach ſeiner Geburt, in ſofern er Gott war, alle Dinge, und hätte auch nach ſeiner Macht gleich von ſeiner Geburt an gehen und reden können, wenn er nicht den Menſchen in allen Schwachheiten, welche unſchuldig ſeyn können, vollkommen gleich zu werden beſchloſſen hätte. Seine Geburt wurde durch ſieben Wunder verherrlichet; durch die Erſcheinung eines hellen Sterns, welcher die Ankunft des Heiligſten aller Heiligen bedeutet; durch einen güldenen oder purpurnen Ring um die Sonne; anzuzeigen, daß die Sonne der Gerechtigkeit mit dem Golde der Gottheit die Kirche verherrlichen, und ſie mit dem Purpur ſeines Leidens krönen wollte; durch einen nie vorher aus der Erde hervorgequollenen Strom von Oel, welcher den aus der Jungfrau hervorquellenden Strom von Barmherzigkeit bezeichnen ſollte; durch einen allgemeinen Frieden, weil nun der wahre Friede auf der Erde erſchienen war; durch die Schätzung aller Welt, weil das menſchliche Geſchlecht zum Reiche des Himmels angenommen und geſalbt wurde; durch die Vertilgung von dreyßigtauſend Menſchen, die ſich weigerten, ihn anzunehmen, zum Zeichen, daß alle diejenigen umkommen würden, welche ihn nicht über ſich herrſchen laſſen wollten; und endlich dadurch, daß ein unvernünftiges Thier plötzlich zu reden anfieng, welches die Bekehrung der heidniſchen Welt zum Lobe Gottes vorbedeutete.

Nach ſeiner Geburt erſchienen drey Weiſen aus dem Morgenlande mit Geſchenken vor ihm, weil er die drey Theile der Welt, (denn mehr Theile der Erde kannte man im zwölften Jahrhunderte noch nicht,) Aſia, Africa und Europa, zum Glauben bringen wollte; bald

darauf entfloh er nach Aegypten, zum Beweiſe, daß er der wahre Moſes wäre, der, wie Moſes, das Volk Gottes vom Pharao und Aegypten befreyet, und in das ihm gelobte Land geführt hatte, er auch das Volk der Gläubigen vom Teufel und aus der Hölle befreyen, und in das Reich der Seligkeit führen würde. Nach ſieben Jahren kehrte er in Iſrael zurück, um dadurch anzudeuten, daß wir durch die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes aus der Welt in das himmliſche Jeruſalem geführt werden ſollten; dreyßig Jahre nach einander lehrte er nicht, und that auch keine Wunder, weil er des Exempels wegen in die Welt gekommen war, und deswegen eher thun, als lehren wollte, damit er durch ſein Exempel zeigen möchte, daß keiner vor dem geſetzmäßigen Alter ein Lehrer werden, ſondern erſt lernen und dann lehren ſollte. Hierauf ließ er ſich taufen, obgleich die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, um die Taufe mit Waſſer für uns zu heiligen, und zwar mit Waſſer, weil das Waſſer dem Feuer zuwider, die Sünde aber nichts anders, als Feuer iſt, und deswegen auch mit dem ewigen Feuer beſtraft wird, um dieß Feuer durch ſeine Taufe auszulöſchen; weil auch das Waſſer alle Unreinigkeit wegnimmt, den Durſt ſtillet und das Bild wieder herſtellet, gleichwie die Gnade des heiligen Geiſtes in der Taufe die Unreinigkeit der Sünde wegnimmt, den Durſt der Seele durch das Wort Gottes löſcht, und ſein durch die Sünde verlornes Ebenbild wieder erneuert.

Seiner Natur nach war Chriſtus der Schönſte unter den Menſchen; ſo ſchön, als er war, da er vor ſeinen Jüngern verklärt wurde. Er verbarg aber ſeine Schönheit, weil die Menſchen ihren Glanz nicht hätten ertragen können. Von Natur war er über Leiden und Tod erhaben; allein ſeiner Macht nach wollte er ſowohl leiden,

den, als ſterben, und ſtarb, um ſeinen Vater bis zum Tode gehorſam zu werden. Die Juden tödteten ihn, weil er die Wahrheit lehrte und heilig lebte. Gott, ſein Vater, ließ ihn leiden und ſterben, weil er, um die Menſchen zu erlöſen, leiden und ſterben, Gott aber ein ſo heilſames Werk nicht verhindern wollte. Sein Leben war köſtlicher als die ganze Welt, und darum war die Aufopferung deſſelben das vollkommenſte Löſegeld für die Menſchen, welches Gott ſo angenehm war, daß er den Menſchen dafür die Unſterblichkeit und das ewige Leben geben konnte. Ich übergehe, um der Kürze willen, die allegoriſchen oder myſtiſchen Deutungen der Nebenumſtände des Todes, des Begräbniſſes, der Auferſtehung, der Erſcheinungen und der Himmelfahrt Chriſti. Die Meynungen, daß Chriſtus, als er ſeinen Jüngern erſchien, ſich Kleider aus der Luft gemacht habe; die Urſache, warum er nicht gleich nach ſeiner Auferſtehung gen Himmel gefahren ſey; den Grund, warum er den Jüngern nicht gleich nach ſeiner Himmelfahrt den heiligen Geiſt geſandt habe; denn faſt alles beruht auf allegoriſchen Deutungen; die Anzeige, warum die Kirche der Leib Chriſti heiße; die Vergleichung der verſchiedenen Theile dieſes myſtiſchen Leibes mit den verſchiedenen Theilen des menſchlichen Körpers, nach welcher die Propheten die Augen, die Ohren diejenigen, die Chriſto gehorſam ſind, der Mund die Lehrer, die Zähne die Ausleger der Schrift, die Hände die Vertheidiger der Kirche, die Füße die Ackerleute, die die Kirche nähren, die Unreinigkeiten, die aus dem Leibe ausgeworfen werden, die verſchiedenen Auswürfe des Leibes, die unreinen und wollüſtigen Diener der Kirche und anderer Laſterhaften bedeuten ſollen, wie auch dasjenige, was von der Verwandlung des Brodtes und Weines im Abendmahle, von den Urſachen und Abſichten dieſer Verwand-

lung, von denen, die das Abendmahl unwürdig genieſſen, von böſen und laſterhaften Prieſtern, welche dieſes Sacrament verwalten, und über die Frage geſagt wird, in wiefern man auch ihnen gehorchen ſoll, ob ſie Sünde erlaſſen oder behalten können, wie auch über die Nachſicht der Prälaten gegen laſterhafte Geiſtliche, und über die Beſtrafung derſelben nach ihrem Tode.

Im zweyten Buche trägt der Aufklärer zuerſt die Lehrmeynungen vor, welche zu ſeiner Zeit in Anſehung der Sünde, ihrer Beſchaffenheit, ihres Urſprunges und ihrer Folgen in der Kirche geglaubt oder von ihren angeſehenſten Lehrern behauptet wurden.

Die Sünde iſt, wenn man nach dem Weſen derſelben fragt, nichts, weil alles, was ein Weſen hat, von Gott iſt; die Sünde aber nicht von Gott ſeyn kann. Die Sünde iſt das Böſe, und dieſe iſt da, wo das Gute nicht iſt, welches da ſeyn ſollte, und beſteht in der Verkehrtheit des Willens. Wer das Böſe thut, der leidet die Strafen der Sünde, die Gott nicht gemacht hat, wohl aber zuläßt, und Gott verdammt die Sünder, weil er denen die Seligkeit nicht giebt, die ſeinen Geboten nicht gehorſam ſind.

Der freye Wille beſteht in der Freyheit, das Gute oder das Böſe zu wählen. Im Paradieſe war der Wille des Menſchen frey, nun iſt er gefangen, weil er das Gute nicht will, wenn ihm Gottes Gnade nicht zuvorkömmt, und das Gute nicht kann, wenn er nicht der nachfolgenden Gnade Gottes theilhaftig wird.

Auch der Teufel muß Gott dienen, weil ihn Gott braucht, die Auserwählten zu läutern und zu reinigen; die Verworfenen aber, als ihr Henker, zu peinigen, und die Feinde Gottes zu beſtrafen. Gleiche Dienſte

müſſen

müſſen auch die Glieder des Teufels den Gläubigen und Auserwählten leiſten; wenn ſie Heuchler ſind, und ſich anſtellen, das Gute zu lieben, was ſie doch im Herzen haſſen, die Auserwählten dadurch anreizen, das Gute wirklich von Herzen zu lieben, wenn ſie aber die Frommen verfolgen, ſie im Guten zu üben, und durch die Trübſalen, worein ſie dieſelben bringen, vollkommner zu machen. Dieß iſt auch die Urſache, warum es in der Welt ſo oft den Böſen gut, und den Frommen übel geht. Jene werden dadurch belohnt, daß ſie etwas Gutes thun, oder erfahren, daß ſie durch Macht und Reichthum, wenn ſie Böſes thun, doch nicht glücklich werden können; dieſe aber werden dadurch gezüchtiget und gebeſſert, und wegen ihrer Geduld in Widerwärtigkeiten endlich gekrönt. Indeß geſchieht es doch auch oft, daß die Frommen zu Macht und Reichthum gelangen, um deſto mehr Gutes thun, um andre Gläubige beſchützen oder auch Gottloſe und Laſterhafte im Zaume halten zu können. Sterben die Frommen frühzeitig, ſo geſchieht es, ſie früher von allem Böſen zu befreyen, und zu unvergänglichen Freuden zu bringen; leben ſie lange, ſo geſchieht es, durch ihr Beyſpiel viele zu beſſern und ihnen Gelegenheit zu geben, ſich größerer Belohnungen würdig machen zu können. Uebrigens ſind die Laſterhaften doch immer in allen ihrem Glücke ohnmächtig und elend, weil ſie immer ein böſes Gewiſſen haben; die Frommen aber in allem Elende mächtig und glückſelig durch die gewiſſe Hoffnung, daß ſie von allen ihren Leiden befreyet, und zum Beſitze einer ewigen Herrlichkeit und Wonne gelangen werden.

Die Leiden der Frommen und das Glück der Gottloſen ſind alſo kein Einwurf wider die göttliche Vorſehung, welche darinnen beſteht, daß Gott alles Zukünf-

tige ſo erkennet, als das Gegenwärtige, wodurch aber das, was geſchieht, nicht unvermeidlich noch nothwendig wird; denn es wird dadurch nicht nothwendig, daß er es vorher geſehen hat; es geſchieht aber, wenn er es vorher geſehen hat.

Die Prädeſtination Gottes beſtehet darinnen, daß Gott vor der Erſchaffung der Welt einige zu ſeinem himmliſchen Reiche vorher verordnet hat, die alſo alle nothwendig ſelig werden müſſen; zur Strafe aber diejenigen, von denen er vorher erkannte, daß ſie beharrlich ſündigen würden. Die Prädeſtinirten können nicht verloren gehen; denn fallen ſie in ſchwere Sünden, ſo werden ſie nachher deſto demüthiger, und preiſen Gott deſto mehr für ihre Errettung. Die Gottloſen hingegen ſind um der Auserwählten willen erſchaffen, damit dieſe durch dieſelben in der Tugend geübt, vom Böſen geläutert und in der Vergleichung mit ihnen deſto herrlicher erſcheinen, ſich auch, wenn ſie dieſelben in ihren Quaalen erblicken, ihrer Seligkeit deſto mehr freuen mögen, dieſe hingegen gehen mit Recht verloren, weil ſie das Böſe wählen, ohne dazu gezwungen zu ſeyn, und gerne ewig leben wollten, um ewig ſündigen zu können. Die Auserwählten unterſcheiden ſich von den Verworfenen dadurch, daß ſie entweder im Guten beſtändig bleiben, oder ihre Sünden bereuen, Buße thun, und darinnen bis ans Ende verharren. Die Verworfenen werden mit Recht ewig beſtraft, weil ſie alle Gott erkennen können, und ihm doch nicht gehorchen wollen; denn es giebt keinen Winkel auf der Erde, wo nicht Gott erkannt werden könne, weil die Erkenntniß Gottes durch die Reiſen der Menſchen aus einem Lande in das andre hingebracht wird, und alſo diejenigen, welche dadurch zu derſelben gelangen konnten, keine Enſchuldigung haben, wenn ſie ihn nicht erkennen.

Die

Die Erbſünde beſtehet in der Ungerechtigkeit; Gott hatte den erſten Menſchen gerecht gemacht; der Menſch mußte alſo die Gerechtigkeit, die er von Gott empfangen hatte, bewahren und auf ſeine Nachkommen bringen, und jeder Menſch ſollte ſo unſchuldig geboren werden, als Adam erſchaffen worden war. Weil nun Adam dieſe Gerechtigkeit freywillig verlaſſen hat, ſo werden alle Menſchen in der Ungerechtigkeit geboren, und dieſe Ungerechtigkeit heißt die Erbſünde, um welcher willen jeder Menſch verdammt wird, wenn er nicht durch die Taufe davon gereiniget worden iſt. Gleichwohl wird kein Menſch für die Sünde des andern, ſondern um ſeiner eigenen Ungerechtigkeit willen geſtraft. Gott fodert die Gerechtigkeit von jedem Menſchen, die er dem erſten gegeben hatte. Jeder Menſch aber iſt in ſeiner Natur Adam, in ſeiner Perſon hingegen ein Sohn Adams. Weil nun jeder Menſch ohne dieſe Gerechtigkeit geboren wird, ſo wird er nicht deswegen, weil Adam dieſelbe verließ, ſondern deswegen, daß er ſelbſt dieſelbe nicht hat, beſtraft. Jeder Menſch wird in der Sünde empfangen, weil er durch die Luſt empfangen wird, ohne welche er hätte gezeugt und geboren werden ſollen. Dieſe Luſt aber iſt nichts anders als die Sinnlichkeit oder Animalität des Menſchen, welche wider den Geiſt ſtreitet, der den Menſchen gegeben worden iſt, das Unſichtbare zu erkennen und das Vergängliche zu verachten.

Die Seelen ſind, als allgemeine Dinge, gleich im Anfange der Schöpfung hervorgebracht worden, und aus dieſen werden ſie genommen und mit Leibern verbunden, wenn ſie einzelne Seelen werden ſollen; Gott machte ſie alle rein und heilig. Weil ſie aber alle von Natur mit Leibern vereiniget zu werden verlangen, wie wir von Natur alle den Trieb zum Leben haben: So vereinigen ſie ſich,

 wenn

wenn ſie nun in die von dem ſündlichen Leibe ihrer Stammältern befleckten und unreinen Leiber kommen, ſich mit einer ſo heftigen Begierde mit denſelben, daß ſie ſolche mehr lieben, als Gott; es iſt alſo recht, daß Gott ſie von ſeiner Gemeinſchaft ausſchließt, weil ſie dieſen befleckten Leib der Liebe Gottes vorziehen. Weil demnach die ganze Maſſe der menſchlichen Seele in Adam verderbt worden iſt, ſo können auch diejenigen, die daraus gebildet werden, nicht anders als verderbt und unrein, und des Todes ſchuldig ſeyn; folglich müſſen nicht allein die Seelen der Aeltern, ſondern auch die Seelen der Kinder durch die Taufe wieder gereiniget und lebendig gemacht werden. Kinder mögen alſo aus einer rechtmäßigen oder verbotenen Ehe, im Ehebruche von Verwandten, von Mönchen oder Nonnen erzeugt und geboren werden, ſo ſchaden ihnen die Sünden der Aeltern nicht, wenn ſie durch die Taufe gereiniget worden, und ſie nicht in die Sünden der Aeltern willigen.

Es ſind nur wenige, welche ſelig werden, weil Chriſtus aus den Menſchen nur diejenigen erlöſet, die aus dem Menſchen prädeſtinirt worden ſind, die Zahl der Auserwählten vollzählig zu machen; die Gottloſen und Laſterhaften aber gehen verloren, obgleich die Barmherzigkeit Chriſti ſo groß iſt, daß auch ſie durch ihn erlöſt werden könnten, ſich für gerecht halten, Chriſtus aber nicht gekommen iſt, die Gerechten, ſondern die Sünder zur Buße zu rufen.

Die Sünden werden den Menſchen durch den Tod Chriſti auf eine ſiebenfache Weiſe erlaſſen; durch die Taufe, durch das Märtyrerthum, durch die Beicht und Buße, durch Thränen, durch die Vergebung, die wir denen wiederfahren laſſen, die ſich an uns verſündigen, und endlich durch die Werke der Liebe. Die Beichte hat die

Kraft

Kraft der Taufe; denn wie durch die Taufe die Erbſün-de erlaſſen wird, ſo werden durch die Beichte auch die wirklichen Sünden erlaſſen. Allmoſen und Beichte aber helfen nicht, wenn die Sünde nicht verlaſſen wird, wie alle Arzeneyen eine Wunde nicht heilen können, ſo lange das Eiſen nicht herausgezogen wird, welches die Wunde gemacht hat. Uebrigens werden die Menſchen und ſelbſt die Böſen für alles Gute, was ſie in dieſem Leben thun, entweder noch in dieſer Welt, oder in der künftigen belohnet werden, gleichwie nichts Böſes, was die Menſchen verüben, ungeſtraft bleiben ſoll, und alſo der Menſch ſich entweder durch die Buße ſelbſt ſtrafen, oder erwarten muß, von Gott geſtraft zu werden.

Die in dem moſaiſchen Geſetze von dem jüdiſchen Volke geforderten Opfer konnten die Sünden, welche die Juden begangen hatten, nicht wegnehmen. Gott verordnete ſie in einer zwiefachen Abſicht; einmal um die Iſraeliten, welche ſich in Aegypten an die Abgötterey gewöhnt hatten, davon zu entwöhnen, weswegen ſie auch vierzig Jahre lang in der Wüſte umher geführet wurden, um deſto eher davon entwöhnt zu werden; zweytens um durch die unvollkommenen Schattenopfer des Geſetzes das wahre und große Verſöhnopfer Jeſu für das menſchliche Geſchlecht vorzubilden, gleichwie das Volk der Chriſten durch die iſraelitiſche Nation vorgebildet wurde. Die Abgötterey kam ſeit dem Baue des Thurms zu Babel auf, deſſen Höhe auf vier und achtzig Stadien angegeben wird. Wie nun zu Babel zuerſt die Abgötterey aufgekommen iſt, ſo wird auch zuerſt der Antichriſt daſelbſt erſcheinen.

Die Sünden laſſen ſich weder dadurch, daß man Kirchen und Altäre mit Gold und Edelgeſteinen ſchmückt, wodurch man gewiſſermaaßen ſich über Gott, oder neben

Gott ſetzen zu wollen ſcheint; noch durch Wallfahrten an heilige Oerter verſöhnen. Gott kann vornehmlich durch ſeinen Sohn, durch den wir leben, und nächſt ihm durch heilige Werke, und durch einen wahren Dank für ſeine Wohlthaten; nicht aber durch reiche Gaben und Geſchenke verſöhnt werden. Diejenigen, welche aus Liebe zu Chriſto und ſeinen Heiligen, nach vorher abgelegter Beichte zur Genugthuung für ihre Sünden auf Koſten ihres eignen ererbten oder mit ihrer Arbeit gewonnenen Vermögens Wallfahrten anſtellen, thun zwar etwas löbliches, wofür vordem die Kaiſerinnen, Helena und Eudoxia ſehr geprieſen worden ſind. Allein ſie thäten doch viel beſſer, das Geld, wofür ſie nach Jeruſalem oder andre heilige Oerter reiſen wollen, zur Verſorgung der Armen anzuwenden.

Eine von den Strafen der Sünde iſt der Hunger. Gott hat den Menſchen nicht die Wohlthat erweiſen wollen, daß er, wenn er einmal gegeſſen hätte, dann wenigſtens eine Woche lang keiner Nahrung mehr bedürfte. Er war ſo erſchaffen worden, daß er auch ohne Arbeiten hätte glücklich ſeyn können. Nachdem er aber gefallen iſt, ſo kann er nicht ohne Arbeit zu Gott zurückkehren. Er würde aber nicht arbeiten wollen, wenn er weder durch den Hunger noch durch andre Ungemächlichkeiten und Bedürfniſſe dieſes Lebens dazu genöthiget würde; folglich würde er immer aus dem Reiche Gottes verwieſen bleiben. Darum machte Gott, daß ihn hungerte, damit er durch dieß Gefühl der Nothwendigkeit zu arbeiten zur Arbeit bewogen werden möchte, welches aber nur von den Auserwählten zu verſtehen iſt; denn den Verworfenen gereicht alles zur Strafe.

Allen Menſchen iſt ein Ziel des Lebens beſtimmt, welches ſie auch nicht einen Augenblick lang überſchreiten

ten können, obgleich ſolches auf mancherley Weiſe, und beſonders durch ein laſterhaftes Leben verkürzt werden kann, und oft verkürzt worden iſt, wie die Iſraeliten in der Wüſte erfahren haben, wo ſie durch Gottes gerechtes Gericht niedergeſchlagen wurden, ehe ſie das gelobte Land erreichten.

Verbrecher, welche ſich des Todes ſchuldig gemacht haben, können mit Recht am Leben geſtraft werden. Indeß iſt doch, wenn ſie noch in der letzten Stunde ihres Lebens Buße thun, nicht an ihrer Seligkeit zu verzweifeln; Denn einige werden durch die Todesſtrafe gereiniget und gleich dem Schächer am Kreutze gerettet. Andre hingegen werden durch die Gebete der Heiligen für ſie von den künftigen Strafen befreyet. Indeß können Kinder das Gute leichter lernen, als die Alten; denn die Seele der Kinder iſt noch neu und wißbegierig; der Verſtand der Alten hingegen durch den täglichen Gebrauch ihrer Sinne und mancherley Gedanken ſtumpf und unbrauchbar geworden, und dieß macht den Aufſchub der Buße ſo gefährlich.

Alle Menſchen haben, gleich allen Städten und Ländern ihre Schutzengel. So oft eine Seele in einen Leib geſchickt wird, ſo wird dieſelbe einem Engel übergeben, der ſie überall begleitet, ſie zum Guten anreizt und alle ihre Werke Gott und den übrigen Engeln wieder erzählt, theils um Gott ihre Freude über das Gute, was ſie thut, theils um demſelben ihre Misfallen an dem Böſen, was durch ſie geſchieht, zu bezeugen. Wenn die Menſchen in Noth ſind, ſo können ſie ihnen in einem Augenblicke von Himmel zu Hülfe kommen, weil dieſe ihre Beſchützer überall Gottes Antlitz ſchauen. Erſcheinen ſie den Menſchen, ſo geſchieht ſolches in menſchlicher Geſtalt. Sie nehmen einen Leib aus Luft an, der aber mehr ſichtbar,

als

als fühlbar iſt und auch nicht von allen, ſondern nur von denen geſehen werden kann, denen ſie erſcheinen wollen.

Wie die guten Engel beſtändig den Menſchen zu helfen bereit ſind, ſo ſtellen die Teufel den Menſchen beſtändig nach. Jedes Laſter hat ſeinen beſondern Teufel, welcher die Seelen ohne Aufhören zu denſelben zu reizen ſucht. Wird dieſer Widerſacher nun von den Frommen in Streite mit ihnen überwunden, ſo wird derſelbe von dem guten Engel des Siegers ſogleich in den Abgrund der Hölle hinabgeſtoßen und von dieſem kann er nicht weiter angefochten werden; wiewohl ſogleich ein anderer böſer Geiſt nicht ſäumt, die Stelle des Verſtoßenen wieder einzunehmen. Oft nehmen auch die böſen Geiſter einen fühlbaren groben Leib aus der Luft an, um die Menſchen deſto leichter betrügen zu können. Die Seelen der Gottloſen ſind immer von ihnen beſeſſen; oft wiederfährt dieß auch ihren Leibern, ob dieſelben gleich durch die Taufe zu Tempeln des heiligen Geiſtes eingeweihet wurden.

Die letzte Oelung hilft den Menſchen nichts, ſondern ſchadet ihnen vielmehr, wofern ſie ihre Buſſe bis zum Tode aufſchieben, weil dann gemeiniglich nicht ſie die Sünden, ſondern die Sünden ſie verlaſſen. Iſt dann ihre Buſſe nicht ernſtlich, ſo werden ſie, wegen ihrer Sünden, ob dieſelben ihnen gleich in der Taufe erlaſſen wurden, in der andern Welt die denſelben angedrohten Strafen leiden müſſen; denn Gott erläßt zwar den Menſchen durch die Taufe die Schuld, aber nicht die Strafe der Sünde, damit die Gerechten ſich in Glauben und in guten Werken üben mögen. Würden die Menſchen durch die Taufe gleich unſterblich, ſo würden ſie ſich nicht um Gottes, ſondern um der Unſterblichkeit willen taufen laſſen, aber auch eben deswegen nicht ſelig werden können.

Die Sünden werden zwar auch den Verworfenen in der Taufe erlaſſen; weil ſie aber nach der Taufe wieder in Sünden fallen, ſo ziehen ſie ſich dadurch auch die Strafen derſelben wieder zu. Die einzige Sünde, die niemals Vergebung erhalten kann, iſt die Sünde wider den heiligen Geiſt. Denn wer an der Gnade des heiligen Geiſtes zweifelt und deswegen nicht Buſſe thut, der läſtert dadurch den heiligen Geiſt und dieſe Läſterung deſſelben, iſt die Sünde, welche weder in dieſer noch in der zukünftigen Welt vergeben wird.

Ein gewaltſamer oder plötzlicher Tod ſchadet den Frommen nicht, weil ſie beſtändig an ihren Tod gedenken und in immerwährender Bereitſchaft dazu ſind, ſo wenig, als es den Gottloſen etwas hilft, wenn ſie lange krank liegen, ehe ſie ſterben. Eben ſo ſchadet es den Frommen nichts, wenn ſie nicht auf den Grabſtellen der Kirche begraben werden; denn die ganze Welt iſt ein Tempel Gottes, der durch das Blut Chriſti eingeweihet worden iſt, und ſie ruhen überall in dem Schooße der Kirche. Indeß werden doch gewiſſe Oerter durch die Heiligen, die daſelbſt begraben liegen, geheiliget und denjenigen, die nach dem Tode noch Strafen zu erdulden haben, ehe ſie zur Seligkeit gelangen, iſt es zuträglich, daſelbſt begraben zu werden, weil die Frommen auf der Welt, welche da zum Gebete zuſammen kommen, durch die Grabmäler derſelben erinnert werden, für ſie zu beten. Aber diejenigen, die ohne Buſſe geſtorben ſind, haben keinen Nutzen davon, ſondern es geſchieht ſehr oft, daß ihre Leichname von den Teufeln ausgegraben und von dieſen heiligen Stätten weit hinweggeworfen werden.

Wenn die Frommen ſterben, ſo führen ihre Schutzengel ſie unter einer himmliſchen Muſik aus dem Kerker des Leibes in das Paradies, welches kein körperlicher

Ort, ſondern ein geiſtlicher Aufenthalt iſt, wo die Seligen Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen. Indeß werden nicht gleich alle Seelen der Heiligen, ſondern nur die vollkommenen Gerechten dahin geführt und das ſind diejenigen, die nicht bloß die Gebote Gottes halten, ſondern noch mehr thun als ihnen befohlen iſt, wie die Märtyrer, die Mönche und die Einſiedler und die Nonnen zu thun pflegen. Die übrigen Gerechten müſſen ſich noch eine Zeit in beſonderen für ſie eingerichteten Wohnungen aufhalten, wofern ſie die Gebote Gottes auf der Erde ohne Murren beobachtet haben. In dieſen Wohnungen genießen ſie viele Freuden und viele gelangen auch durch die Fürbitten der Heiligen noch vor dem Tage des Gerichts zum Genuſſe größerer Freuden, bis ſie nach dem allgemeinen Gerichte völlig mit der Geſellſchaft aller Engel vereiniget werden. Einige von den Auserwählten, welche erſt ſpät anfangen, für ihre Sünde zu büßen, werden auf Zulaſſung ihrer Schutzengel böſen Geiſtern zur Reinigung überlaſſen, die ihnen aber nicht mehr Leid zufügen können, als ſie verdient haben. Solchen helfen die Meſſen, die Allmoſen, die Fürbitten der Heiligen und andre Kaſteyungen zu ihrer frühern Befreyung davon. Einige von denſelben werden am ſiebenten; andre am vierzigſten Tage; andre erſt nach einem Jahre befreyet; andre müſſen viel länger leiden; alle aber werden nach dem allgemeinen Gerichte den Engeln gleich gemacht werden. Ich übergehe die myſtiſchen Erklärungen dieſer Tage ihrer möglichen Befreyung, die ſich beſonders auf die Dreyeinigkeit oder auf Chriſtum beziehen, weil dieſe Deutungen allzu ungereimt ſind, als daß ihr Andenken fortgepflanzt oder erneuert zu werden verdient.

Das Fegfeuer in dieſem Leben, iſt die Reinigung der Auserwählten von den ihnen anklebenden Sünden durch

durch leibliche Martern von den Gottloſen, durch allerley leibliche Kaſteyungen, durch das frühe Abſterben derer, die ſie lieben oder durch den Verluſt ihrer Güter, durch Krankheiten, durch Mangel an Nahrung und Kleidung, wie auch durch einen bittern und ſchmerzlichen Tod; Unter dem Fegfeuer nach dem Tode verſteht man die Reinigung derſelben entweder durch eine große Hitze oder durch einen heftigen Froſt, oder durch andre Art von Strafen, von denen ſelbſt die kleinſte gröſſer iſt, als der größte Schmerz, den jemand in dieſem Leben leiden kann. So lange ſie unter den Empfindungen dieſer Schmerzen aushalten müſſen, erſcheinen ihnen von Zeit zu Zeit aus dem Himmel Engel oder Heilige, zu deren Ehre ſie auf der Erde etwas Gutes verrichtet haben und erquicken dieſelbe durch eine ſanfte Luft, durch liebliche Gerüche oder durch andre Tröſtungen, bis ſie, von allen Flecken gereiniget, aus dieſem Feuer der Läuterung befreyet werden. Sie haben daſelbſt die Geſtalt der Körper, welche ſie in dieſem Leben hatten, weil die Seele im Leibe büßen muß, was ſie durch den Leib geſündiget hat. Es werden aber nur ſo viele Seelen in den Himmel kommen, als Seelen daſelbſt nöthig ſind, und werden daſelbſt nach ihren Verdienſten unter die neun Ordnungen der Engel vertheilt werden.

Was den Tod der Gottloſen und Verworfenen betrifft, ſo werden ihre Seelen, wenn ſie in den letzten Zügen liegen, von den Teufeln, die ihnen in einer fürchterlichen Geſtalt erſcheinen, aus ihren Leibern in die untere Hölle unter der Erde weggeführt, wo es neun Arten von Strafen giebt, das Feuer, das nicht verlöſcht, und das irrdiſche Feuer ſo weit übertrifft, als das Gemahlte das Wirkliche; eine unerträgliche Kälte, die einen brennenden Berg in Eiß verwandeln könnte und Heulen

und Zähnklappen verurſacht, eine Menge unſterblicher Würme und Schlangen, die im Feuer leben wie die Fiſche im Waſſer und an ihnen nagen; ein unerträglicher Geſtank; fürchterliche Geiſelſchläge gleich den Schlägen, womit Hämmer das Eiſen ſchmieden; dicke Finſterniſſe, die mit Händen gegriffen werden können; eine unausſprechliche Schaam der Sünder über den Anblick ihrer abſcheulichen Sünden, vor dem ſie ſich nicht verbergen können; der entſetzliche Anblick der Teufel und Drachen und endlich feurige Ketten, an welche ſie mit allen ihren Gliedmaßen gefeſſelt ſind; lauter Strafen, welche ſie ausſtehen müſſen, weil ſie den Umgang mit den neun Ordnungen der Engel und ihre Freuden verſchmäht haben. Was die körperliche Lage der Verdammten in der Hölle betrifft; (denn der **Aufklärer** weis auch davon vollkommen Beſcheid;) ſo liegen dieſe mit niedergebeugtem Haupte darinnen. Der Rücken iſt eingekrümmt und die Füße ſind in die Höhe gereckt, damit ſie allenthalben gequält werden mögen, wobey ſie kein Mitleid verdienen; denn wer wollte mit den Gliedern des Teufels, mit den Stolzen, mit den Hochmüthigen, mit den Neidiſchen, mit Trunkenbolden, mit Schlemmern und Praſſern, mit Hurern und Ehebrechern, mit Verräthern und Treuloſen, mit Unreinen und Geizigen, mit Todtſchlägern, mit Lügnern und Meineidigen, mit Läſterern und Zauberern, die alle Glieder des Teufels ſind, Mitleid haben können?

Die Gerechten werden die Verdammten in ihren Qualen ſehen, um ſich deſto mehr zu freuen, daß ſie dieſen Strafqualen entgangen ſind. Sie werden auch mit den Qualen der Verworfnen kein Mitleid haben, wenn auch ein Vater ſeinen Sohn, ein Sohn ſeinen Vater, eine Mutter ihre Tochter, oder eine Tochter ihre Mutter

in

in dieſen Martern erblickte. Sie werden nicht allein keinen Schmerz darüber empfinden, ſondern der Anblick wird ihnen eben ſo ergötzlich ſeyn, als Kinder ſich freuen, wenn ſie Fiſche in einem Strudel ſpielen ſehen. Wahrhaftig ein Gedanke, der nur in dem Herzen eines fühlloſen Mönches möglich iſt, und in der Offenbahrung keinen Grund hat!

Vor der Ankunft Jeſu Chriſti, waren die Seelen der Gerechten auch in der Hölle, aber in dem obern noch auf Erden befindlichen Theile, an einem Orte, wo ſie in die Unterhölle hinabſehen konnten. Die Strafen, welche ſie daſelbſt erduldeten, beſtanden bloß in einiger Finſterniß oder in den Schatten des Todes, von denen es heißt, daß diejenigen, die darinnen ſaßen, bey der Geburt Jeſu ein großes Licht geſehen hätten. Jeſus fuhr nach ſeinem Tode in dieſe Hölle hinab, um ſie von dem Tyrannen, der ſie daſelbſt gefangen hielt, als der König der Herrlichkeit zu befreyen und zu ſeiner Herrlichkeit einzuführen.

Alle Seelen der Gerechten kennen einander ſo gut, als wenn ſie beſtändig mit einander gelebt hätten; auch kennen ſie alle Böſen ſo weit, daß ſie wiſſen, wodurch ſie die Quaalen der Hölle verdient haben. Auch beten ſie für die Gläubigen auf der Erde, die ihnen entweder beſonders lieb waren, oder ſie um ihre Fürbitte anrufen, und verlangen von Gott, daß er ſie vor dem Böſen bewahren, ſie von Irrthümern und Sünden befreyen und bald von den Verſuchungen der Welt erlöſen wolle.

Die Seligen genießen vor der Auferſtehung noch nicht die vollkommene Wonne der Seligkeit, weil ſie noch wegen ihrer abweſenden Freunde in Sorgen ſind. Das Haus des Vaters iſt das Anſchaun Gottes; die

verſchiedenen Wohnungen darinnen, ſind die verſchiedenen Belohnungen, welche die Gerechten nach dem Maaße ihrer Verdienſte empfangen. Die Seelen der Gerechten wiſſen alles, was auf der Erde geſchieht; die Seelen im Fegfeuer wiſſen weiter nichts; als was ihnen die Engel und die Seligen erzählen oder Gott denſelben offenbaret. Die Seelen der Heiligen erſcheinen auch, wenn ſie wollen und wem ſie wollen; Wachenden ſowohl, als Schlafenden. Denen, die im Fegfeuer ſind, erſcheinen ſie nicht, als wenn es ihre Engel zulaſſen, um ihre Befreyung zu bitten oder, wenn ſie nun ſelbſt befreyt ſind, ihren Freunden ihre Freude anzukündigen. Die Verdammten in der Hölle können niemanden erſcheinen und geſetzt, daß ſie zuweilen zu erſcheinen ſcheinen, es geſchehe nun wenn die Menſchen wachen oder wenn ſie träumen, ſo ſind es bloß die Teufel in ihrer Geſtalt. Laſſen hingegen ſich Seelen ſehen, ſo geſchieht es allezeit in einem aus Luft gebildeten Körper von menſchlichem Anſehen.

Die Träume kommen zuweilen von Gott, wie die Träume Joſephs; zuweilen von dem Teufel, wenn er die Menſchen verſuchen oder etwas Gutes verhindern will; zuweilen von dem Menſchen ſelbſt, wenn er am Tage etwas geſehen hat oder wenn ihm etwas in Gedanken liegt und er entweder durch angenehme oder unangenehme und ſchreckliche Bilder in ſeiner Phantaſie darauf gebracht wird.

Der Antichriſt wird zu Babel von einer Hure aus dem Geſchlechte Dan geboren und ſchon in dem Leibe ſeiner Mutter von dem Teufel erfüllt zu Chorazim von Zauberern ernährt und auferzogen werden. Er wird ſich die ganze Welt unterwürfig machen; die Vornehmen durch Reichthümer, den großen Haufen durch ſeine Grauſam-

keit gegen die Verehrung Gottes; die Cleriſey durch ſeine unglaubliche Weisheit und Beredtſamkeit; denn er wird alle Künſte und die ganze heilige Schrift auswendig wiſſen; die Verächter der Welt, die Mönche, durch falſche Wunder und Zeichen. Er wird das alte Jeruſalem wieder aufbauen; die Juden werden von allen Enden der Welt ſich zu ihm verſammeln und ihn als ihren Meſſias anbeten. Dann werden Henoch und Elias wieder kommen und um der Religion willen Märtyrer werden müſſen; ſeine Herrſchaft aber wird er viertehalb Jahr behaupten, ſein Gezelt hernach auf dem Oelberge aufſchlagen und dann plötzlich von dem Geiſte des Herrn getödtet werden, denen aber, welche durch ihn gefallen ſind, werden eine Friſt von vierzig Tagen zugeſtanden werden, um für ihren Abfall Buſſe thun zu können. Nach dieſer Zeit wird das letzte Gericht kommen, deſſen eigentlicher Tag aber niemand weiß.

Wie auf dem Berge Sinai, als Gott das Geſetz gab, ein Trommetenhall gehört wurde, ſo werden vor dem Tage des allgemeinen Gerichts Engel Leiber und Trommeten annehmen und mit einem fürchterlichen Halle derſelben den allgemeinen Gerichtstag ankündigen. Alle Verſtorbenen, die Guten und Böſen werden denſelben in einem Augenblicke vernehmen und auferſtehen, und zwar am Oſterfeſte, in eben der Stunde in welcher Chriſtus auferſtanden iſt. Die Welt wird eben ſo voll Menſchen ſeyn; als jetzt, einige werden pflügen andre auf der See fahren, andre bauen, andre dieß und das thun. Die Gerechten werden gleich von den Engeln in die Luft Chriſto entgegen gerückt unter dieſer plötzlichen Entrückung in einem Augenblicke ſterben und wieder lebendig werden, welches ſchon mit der Maria und dem Johannes vorher geſchehen iſt. Alle Verſtorbnen werden ſo auferſtehen, als wenn ſie erſt dreyßig Jahre wären oder

ſchon dreyßig Jahre gelebt hätten, welchen Arten des Todes ſie auch unterworfen geweſen ſeyn mögen. Diejenigen, welche hier zwey Köpfe gehabt haben, werden in zwey Körpern auferſtehen und jede Seele wird ihren eigenen Leib erhalten. Unzeitige Geburten werden in ihren Vätern oder in ihren Müttern auferſtehen; die Gerechten nicht allein mit unſterblichen ſondern auch mit glänzenden und herrlichen Leibern; die Verworfenen hingegen zwar in unſterbliche aber dunkle und finſtere Körper verſetzet.

Das jüngſte Gericht wird mitten in der Nacht einbrechen, in eben der Stunde, in welcher der Würgengel die Erſtgeburt in Aegypten tödtete. Chriſtus wird in eben der Geſtalt und mit eben der Pracht erſcheinen, womit er gen Himmel fuhr und die Engel werden das Kreutz vor ihm her tragen, und alle Todten durch den Poſaunenhall erweckt, alle Elemente aber in Unordnung gebracht werden. Dann wird er das Gericht im Thale Joſaphats, das iſt, in der Luft halten; denn die Luft verhält ſich gegen den Himmel, wie ein Thal gegen einen Berg. Den Auserwählten wird er in der Geſtalt erſcheinen, die er hatte, als er auf dem Berge verklärt wurde; den Verworfenen aber in derjenigen, in welcher er am Kreutze hieng, wiewohl in einem kreutzförmig gebildeten Lichte, welches heller, als die Sonne ſtralen wird. Dann werden die Engel die Böſen von den Guten abſondern und dieſe ſowohl als jene in vier Ordnungen vertheilen; in die Ordnung der Vollkommenen, zu welcher die Apoſtel, die Märtyrer, die Mönche und die Nonnen gehören, und Beyſitzer des Gerichts ſeyn werden, in die Ordnung der Gerechten, der Verheyratheten, der Büßer und der Allmoſengeber, welche zwar werden gerichtet, aber des Himmelreiches für würdig erkannt

kannt werden, in die Ordnung derer, die ohne gerichtet zu werden, verloren gehen, der Heyden ſowohl als der Jüden, die nach der Kreutzigung Chriſti gelebt haben; in die Ordnung derjenigen endlich, welche gerichtet und zu ewigen Strafen verurtheilet werden ſollen, wozu die Jüden vor den Zeiten Jeſu und die böſen Chriſten, zu rechnen ſind, die Gott durch ihre Werke beleidiget haben. Das Gericht der Vollkommenen und der Heiligen über die Verworfenen wird in dem Beweiſe beſtehen, den ſie führen werden, daß die Verdammten ſich weder nach ihren Lehren noch nach ihren Beyſpielen gerichtet haben.

Nach dem Weltgerichte wird die ganze Welt in einen allgemeinen Brand gerathen und nach ihrer gegenwärtigen Einrichtung und Geſtalt völlig zerſtöret werden. Die Elemente ſelbſt werden nicht untergehen, ſondern mit der Sonne, dem Monde und den Sternen in einen neuen viel ſchönern und herrlichern Himmel und in eine neue und viel ſchönere Erde verwandelt werden. Das Waſſer, zum Exempel, worinnen Chriſtus mit ſeinen Heiligen getauft worden iſt, wird allen Glanz des Chryſtalls weit übertreffen und die Erde, welche das Blut der Märtyrer benetzt hat, wird ein Paradieß ſeyn, wo beſtändig die angenehmſten Roſen, Violen, und andre Blumen die lieblichſten Gerüche ausduften werden.

Was die Leiber der Seligen betrifft, ſo werden ſie der Geſtalt, der Größe und der Bildung nach, weil die daraus entſtehende Mannigfaltigkeit einen angenehmen und erfreulichen Anblick gewähret, ſehr von einander unterſchieden ſeyn, und ſich alſo ſowohl dem Alter, als dem Geſchlechte nach von einander unterſcheiden, welcher Unſcheid ſich ſelbſt bis auf ihre Farbe erſtrecken ſoll. Sieben Arten von Herrlichkeiten ſind es, womit die Seelen und Leiber der Herrlichen verkläret werden ſollen. Schönheit,

Geſchwindigkeit, Stärke, Freyheit, Luſt, Geſundheit und Unſterblichkeit werden ihre Leiber, Weißheit, Freundſchaft, Einigkeit, Macht, Ehre, Sicherheit und Wonne ihre Seelen verklären. Die Seligkeit, welche ſie ſowohl durch ihre Leiber und durch ihre mannigfaltigen verfeinerten und veredelten Gliedmaßen und Sinne als auch durch ihre Seelen und deren verſchiedene, erhöhten Kräfte genießen ſollen, wird ſo groß ſeyn, daß keine Freuden auf der Erde, wie groß und ſchön und reizend ſie auch ſeyn mögen, damit zu vergleichen ſind, gleichwie ſich keine Schmerzen und Martern denken laſſen, welche diejenigen abzubilden vermöchten, die alle Verdammten in der Hölle ohne Aufhören leiden werden.

Dieß iſt denn eine zwar nicht ausführliche aber doch ſehr vollſtändige Sammlung der wahren und irrigen, würdigen und zum Theil ungereimten und lächerlichen Vorſtellungen von den Lehren des Chriſtenthums, welche nach dem Vortrage dieſes Elucidarius im eilften und zwölften Jahrhunderte ſowohl in den Klöſtern als außer denſelben gänge und gebe waren, und zwar in der Ordnung und Folge, worinn ſie andern mitgetheilt und fortgepflanzt wurden. Man würde ſich freylich irren, wenn man glaubte, daß alle dieſe Träume ohne Ausnahme von allen Lehrern und von allen Laien angenommen und geglaubt worden wären; allein ſie waren doch der Stoff den andre brauchten und jeder auf ſeine eigene Weiſe bearbeitete. Viele dieſer Sätze hatten wirklich ſchon durch Conciliençhlüſſe oder durch das große Anſehn ihrer Urheber eine ſolche kirchliche Heiligkeit erlangt, daß ſie den klärſten Lehren der heiligen Schrift gleich geſchätzt wurden. Andre waren Münzen von einem geringern Gehalte; aber ſie waren und blieben im Umlaufe, ob es gleich einen jeden noch frey ſtand ſie anzunehmen oder auszugeben.

Nicht

Nicht jeder Lehrer wollte ſie haben und brauchen; indeß verwarf ſie doch niemand. Man verſilberte ſie auch wohl zuweilen oder ſchmolz ſie um und ſetzte einen andern Stempel darauf. Die Folge der Geſchichte wird lehren, daß viele von dieſen ſelbſt ungereimten Gedanken entweder erhalten oder mit einiger Veränderung wieder erneuert durch die Scholaſtiker größtentheils bis an die Zeiten der Reformation fortgepflanzt, und auch nach derſelben in den Gegenden, wohin ihr Licht nicht dringen konnte, in der römiſchen Kirche geglaubt wurden und noch geglaubt werden. Scharfſichtigen Beobachtern wird es ſogar nicht ſchwer werden, noch manche von dieſen Zuſätzen und Schlacken der chriſtlichen Lehre ſelbſt in den Lehrbegriffen derjenigen Kirchen zu entdecken, deren Lehrer ſich doch eigentlich beſtrebt haben, die Wahrheiten der Religion bloß aus der lautern Quelle der Offenbarung zu ſchöpfen.

Die poſitive Theologie, die alle ihre Lehrſätze allein theils auf die Schrift, theils auf die Ausſprüche der ältern Kirche und ihrer Lehrer gründet, und, wenn ſie auch zur Unterſtützung derſelben aus dem Bezirke der Vernunft Beweiſe und Gründe zu entlehnen ſucht, doch mit dieſen Einfällen in ein fremdes Gebiet keinen Ruhm erbeuten will, hatte keinen wärmern und eifrigern Freund und Vertheidiger, als den wegen ſeiner Gelehrſamkeit, Beredtſamkeit und Heiligkeit ſo berühmten und bewunderten Abt Bernhard von Clairvaux. So lange dieſer Eiferer für dieſelbe lebte und ſchrieb, behauptete ſie ſich in ihrem verjährten Anſehn, und niemand widerſetzte ſich der Aufnahme der ſcholaſtiſchen Theologie nachdrücklicher und mit einem glücklichern Erfolge, als er, wie ſowohl Abälard als Gilbert von Poitiers zu ihrer größten Demüthigung erfahren mußten. Unſtreitig iſt es, daß

er unter die außerordentlichen Männer ſeiner Zeit gehörte, und mit großen Gaben der Natur eine ſo feurige Thätigkeit des Geiſtes und des Herzens vereinigte, daß er ſich, ob er ſich gleich in den rauhen Orden der Ciſtertienſermönche begeben hatte, und ſich deswegen in ſeiner Einöde bloß mit geiſtlichen Uebungen und Kaſteyungen beſchäftigen ſollte, doch in alle große und wichtige Angelegenheiten der Kirche und des Staats nicht allein einzuflechten wußte, ſondern auch alles, was er unternahm, ausführte, und mit der Beredtſamkeit ſeiner Feder und ſeines Mundes Kaiſer, Könige, Fürſten, Päbſte, Biſchöfe und Mönche lenkte, wie er wollte, weil er in ſeinen Unternehmungen klug und bedächtig, nach den Umſtänden ſchnell und langſam, und zugleich einnehmend und hinreißend zu verfahren wußte, wie es die Zeiten, die Gelegenheiten und die verſchiedenen Charakter der Menſchen forderten, worinnen ihm denn der Ruf ſeiner ſtrengen Sitten und ſeiner auffallenden Heiligkeit ſehr zu Hülſe kam. Er war noch nicht vier und zwanzig Jahr alt, als er ſchon zum Abte des Kloſters zu Clairvaux eingeweihet wurde, und eine ſo große Menge von Menſchen an ſich zog, die unter ſeiner Anführung ſich der Welt völlig entziehen und der Heiligkeit ganz aufopfern wollte, daß ſein Kloſter ſehr bald nicht alle faſſen konnte, ſondern verſchiedene neue Klöſter mit dieſen frommen Schwärmern bevölkern mußte, über welche Bernhard die allgemeine Aufſicht hatte. Der Ruf ſeiner Weisheit und Tugend blieb nicht in den Mauern derſelben eingeſchloſſen, ſondern erſcholl in der ganzen Kirche ſo laut und ſo weit, daß er ſehr frühe an allen wichtigen Angelegenheiten Theil nahm. Die Trennung der römiſchen Kirche nach dem Tode Honorius des Zweyten zwiſchen dem Pabſt Innocentius dem Zweyten und ſeinem Gegenpabſte, Petrus von Leon, gab ihm

ihm viel zu thun. Er erklärte ſich für den erſten. Zwar wollte der König von Frankreich weder den einen, noch den andern erkennen, ohne vorher die Biſchöfe ſeines Reichs über die Gültigkeit der Wahl des einen oder des andern zu Rathe gezogen zu haben. Allein Bernhard, der auch zu dieſer Verſammlung berufen wurde, beſtimmte die Entſcheidung dieſer großen Sache; denn dieſe wurde von dem Könige und von den Biſchöfen ſeinem Ausſpruche überlaſſen, und er erklärte Innocentius den Zweyten für einen rechtmäßig erwählten Pabſt, der auch ſogleich von ganz Frankreich dafür erkannt wurde. Innocentius eilte nach Frankreich, und Bernhard war überall ſein Begleiter. Er führte denſelben nach Chartres zum König Heinrich von England, und überredete dieſen, ihn zu erkennen. Auch folgte er ihm nach Deutſchland zum Kaiſer, den er mit einer kühnen Freymüthigkeit aufforderte, nicht auf die Wiederherſtellung der Inveſtituren zu beſtehen. Nachdem der Pabſt zu Rheims eine Kirchenverſammlung gehalten hatte, begleitete Bernhard ihn nach Italien, und ſöhnte die Piſaner und Genueſer mit einander aus, folgte ihm nach Rom und ließ ſich von da nach Deutſchland ſchicken, um zwiſchen dem Kaiſer Conrad und Lotharius Friede zu ſtiften, in welchem Geſchäfte er nicht weniger glücklich war, als in andern eben ſo wichtigen Unterhandlungen, die ihm der Pabſt in Italien auftrug. Wo er hinkam, wurde er mit der größten Ehrerbietung aufgenommen, und überall that man, was er verlangte, mit einem Eifer, als wenn es durch eine Stimme vom Himmel befohlen worden wäre. Kaum war er nach Frankreich zurückgekommen, als er dem Pabſte zu Gefallen, nach Guienne gieng, den Herzog zu bewegen, ſich dem Stuhle zu Rom zu unterwerfen, und zween von ihm vertriebene Biſchöfe von Poitiers und Limoges wieder in

ihre Bißthümer einzuſetzen. Der Herzog weigerte ſich deſſen anfänglich, und wollte von keiner Wiedereinſetzung wiſſen. Allein Bernhard wollte dieſelbe. Er gieng alſo mit dem Herzoge zur Kirche, hielt die Meſſe, und nachdem die Conſecration geſchehen und der Segen dem Volk ertheilt war, legte er die geweihte Hoſtie auf dem Hoſtienteller, gieng mit einem entflammten Angeſichte und mit funkelnden Augen nach der Pforte der Kirche, wo der Herzog ſtand, und ſagte mit einer fürchterlichen Stimme zu ihm: Bis hieher habe ich nur Bitten gebraucht, und du haſt mich verachtet; viele anweſende Diener Gottes haben in dieſer Verſammlung ihre Bitten mit den meinigen vereiniget, und auch darauf haſt du nicht geachtet. Siehe hier den Sohn Gottes, das Haupt und den Herrn der Kirche, den du verfolgeſt; er kömmt zu dir; er iſt dein Richter; er, vor dem ſich alle Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugen. Dieſer iſt der gerechte Richter, in deſſen Hände einſt die Seele fallen wird, die dich belebet. Wirſt du auch dieſen verachten? Wirſt du mit ihm eben ſo umgehen als du mit ſeinem Diener umgehſt? Der Herzog fiel erſchrocken zur Erde nieder; Bernhard befahl ihm, aufzuſtehen, und ſich mit dem Biſchofe von Poitiers zu verſöhnen. Der Herzog gehorchte den Augenblick; der Biſchof ward in ſeine Würde eingeſetzt, und Bernhard hatte geſiegt. Gleiche Siege trug er über andre Gegner des römiſchen Pabſtes davon, und man weis keinen Fall, daß er etwas unternommen, und nicht glücklich ausgeführt hätte. Dieſer Mann war es, der ſich der gemeinen Theologie und der gewöhnlichen Lehrart derſelben wider die neuen dialektiſchen Theologen annahm. Darf man ſich verwundern, wenn Peter Abälard und Gilbert von Poitiers in dem Kampfe mit einem Manne unterliegen mußten, der mit einer Rede eine unzählbare

Menge

Menge zu einem neuen Kriegszuge nach dem gelobten Land entflammen konnte? Er hatte in der That große Talente. Seine Sprache iſt lebhaft, edel, gedrungen, angenehm und gefällig, zärtlich und ſtark, ſanft und heftig zugleich. Seine Gedanken ſchimmern von Witz, drücken ſich in blendenden Gegenſätzen aus, und wenn ſie auch nicht allezeit erhaben ſind, ſo ſcheinen ſie es doch zu ſeyn. Er iſt in ſeinen Ermahnungen dringend, in ſeinen Warnungen voll Ernſt und Würde, in ſeinen Verweiſen voll Energie und doch zugleich ſo ſanft, daß ſie nicht aus Bitterkeit oder Herrſchſucht, ſondern bloß aus Liebe zu entſpringen ſcheinen. Wenn er will, ſo weis er zu loben, ohne zu ſchmeicheln zu ſcheinen, und kann Wahrheiten ſagen, ohne zu beleidigen. Er nimmt ein; er iſt angenehm, er gefällt. Seine Gelehrſamkeit ſcheint bloß eine zur Seligkeit nützliche Weisheit zu ſeyn. Dabey iſt er der Schrift ſo mächtig, daß man in ſeinen Schriften faſt keinen Perioden antrifft, worinnen nicht Worte und Redensarten aus derſelben vorkämen. Ambroſius und Auguſtinus waren vornehmlich die Väter, deren Ausſprüche bey ihm alles galten. Es iſt ſehr begreiflich, daß ein ſolcher Lehrer Vernunft, Dialektik, Metaphyſik und alle Philoſophie, den Plato und den Ariſtoteles entbehren zu können glaubte, und jede Neuerungen in der Theologie für eine Verletzung des Heiligthums anſah, die er mit ſeinem mächtigen Einfluß, ohne darauf zu hören, ob ſie vernünftig oder unvernünftig wäre, gleich in ihrem erſten Keime zu unterdrücken ſuchte. Hat Ambroſius, hat Auguſtin, haben die Concilien, haben die Päbſte dieſe Sprache geführt? War es entſchieden, daß ſie ſich anders ausgedrückt hatten, als die neuern dialektiſchen Theologen; ſie mochten nun eben daſſelbe meynen oder nicht: So war es entſchieden, daß ſie Ketzer waren. Sie mußten wieder-

wiederrufen, ſie mußten ihre Schriften ins Feuer werfen, und ſich jede Büßung gefallen laſſen, die er ihnen, auch ohne vorher eingeholte päbſtliche Genehmhaltung aufzulegen für gut fand, wenn gleich ſeine Widerſacher nicht einmal gehört worden waren, oder ſich gar auf den Ausſpruch des römiſchen Stuhles berufen hatten. Nur wenige ſeiner Freunde, einem Robert Pulleine zum Exempel vergab ers, wenn ſie ſich zuweilen aus den Schranken der Kirche in das Gebiet der Vernunft verirrten; aber er würde es ihnen nicht vergeben haben, wenn ſie die Sätze, die er bey ſeinen Gegnern verdammte, für vernünftig erklärt hätten. So ein großer Vertheidiger er indeß von der gemeinen Theologie war, ſo hat er ſich doch in ſeinen ſo zahlreichen Werken nur ſelten auf dogmatiſche Materien eingelaſſen. Dahin gehört bloß ſeine Abhandlung von der Gnade und dem freyen Willen des Menſchen, ſein Schreiben wider das neue Feſt der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria, und ein Schreiben an den Abt Hugo zum heiligen Victor über einige dogmatiſche Fragen.

Die Abhandlung von der Gnade und dem freyen Willen, welche dem Abte Wilhelm von Thierri oder Dieterich zugeignet iſt, wurde, als er in einer Unterredung mit andern allen bey ſich bemerkten Fortgang im Guten bloß der Gnade Gottes, und nicht ſich zugeſchrieben hatte, durch eine Frage veranlaßt, die einer von den Anweſenden an ihn richtete, was er denn ſelbſt dabey gethan hätte, oder was er für eine Belohnung erwartete, wenn Gott alles gethan habe. Was giebſt du mir denn für einen Rath, hatte er erwiedert, und dieſer hatte darauf geantwortet: Gieb Gott die Ehre, der dir aus Gnaden und umſonſt zuvor gekommen iſt, dich erwecket und dich geheiliget hat, und lebe übrigens rechtſchaffen und beweiſe, daß du für die empfangene Wohlthaten

nicht undankbar, ſondern fähig und geſchickt biſt, mehr Wohlthaten zu empfangen. Von dieſem ihm ertheilten Rathe geht Bernhard aus, geſteht, daß derſelbe ſeinen ganzen Beyfall habe, bemerkt aber auch zugleich, daß es nicht leicht ſey, einen ſolchen Rath zu befolgen; daß vielmehr zur Befolgung deſſelben die Hülfe und der Beyſtand des heiligen Geiſtes erfodert werde; daß er freylich das Wollen habe; daß er aber das Vollbringen nicht bey ſich finden könne, und es auch nie bey ſich finden zu können hoffte, wofern nicht derjenige, der ihm das Wollen gegeben habe, auch das Vollbringen ertheilen wolle. Dagegen laſſe ſich leicht einwenden, daß wir auf ſolche Weiſe nichts verdienen könnten. Dieß könne nicht geläugnet werden, oder man müßte ſich einbilden, daß man ſich aus eigner Kraft Verdienſt erwerben und gerecht werden könne. Allein, möchte man ſagen, was wird denn aus dem freyen Willen werden? Ich antworte, erwiedert er; Selig wird er werden. Nimm den freyen Willen weg, ſo wird nichts da ſeyn, was ſelig werden kann; nimm die Gnade weg, ſo wird nichts da ſeyn, wodurch er ſelig werden kann. In dieſem Werke müſſen Gott und der freye Willen bey einander ſeyn; dieſer, weil nur er der Seligkeit empfänglich; jener, weil er allein der Urheber der Seligkeit iſt. Was alſo allein von Gott gegeben und allein dem freyen Willen gegeben wird, das kann ſo wenig ohne die Gnade des Gebers erlangt, als ohne die Einwilligung deſſen, der es empfängt, angenommen werden. In dieſem Verſtande kann man ſagen, daß der freye Wille mitwirke, wenn die Gnade die Seligkeit wirket, welches nicht geſchehen kann, wenn die Einwilligung des Willens fehlt, wodurch man der ſeligmachenden Gnade gehorſam wird, ſich nicht widerſetzt, wenn er befiehlt, ihm vertrauet, wenn er verheißet, und, wenn er wohl thut,

ihm

ihm danket. Allein dieſe freye Einwilligung iſt etwas anders, als das natürliche Verlangen, das wir mit den Thieren gemein haben. Sie wird nicht erzwungen noch erpreßt, ſondern hänget bloß von der Macht und Wahl des Menſchen ſelbſt ab.

Um dieß alles deutlicher zu machen, unterſcheidet Bernhard die verſchiedenen Kräfte der Seele von einander, das Leben, die Empfindung, die Begierde, die mit den Sinnen verbunden iſt, und durch ſie erweckt wird, und die Einwilligung oder Genehmhaltung, die er für eine vernünftige Wirkung des Willens hält, der über Empfindung und Begierde herrſchen ſoll, und die Vernunft allezeit zur Begleiterinn, und ſo zu ſagen, zur Aufwärterinn hat; nicht als wenn er beſtändig mit Vernunft handelte, ſondern weil er niemals ohne Vernunft wirken kann, ob er gleich durch ſie vieles wider ſich ſelbſt thut, und ſie ihm wider ihren Rath und ihr Urtheil zu dienen zwinget. Es iſt aber die Vernunft dem Willen gegeben worden, ihn zu unterrichten; nicht aber ihn zu zwingen, damit er zwar nach ihrem Urtheile zu handeln ſich entſchließen könne, aber doch darnach zu handeln nicht genöthiget werde; denn wo Zwang iſt, da findet kein freyer Wille Statt, ohne welchen ſich weder gute noch böſe Werke, weder Elend noch Seligkeit denken laſſen. Wenn dieſer Wille, ungezwungen, nach der Vernunft oder wider die Vernunft wählt, ſo wird der Menſch dadurch entweder ſelig oder unſelig; wo ſeine freye Wahl fehlt, da fällt alle Zurechnung weg. Nothwendigkeit und Freyheit können nicht bey einander beſtehen, und was nicht frey geſchieht, kann weder belohnet noch verdammet werden. Leben, Empfindung, Begierde, Gedächtniß und Verſtand ſind der Nothwendigkeit unterworfen, in ſofern ſie nicht dem Willen unterworfen ſind.

Bernhard bemerket, daß ſich bey dem Menſchen eine dreyfache Freyheit gedenken laſſe; die Freyheit von der Sünde, die Freyheit vom Elende, die Freyheit im Willen, von Zwang und Nothwendigkeit. Dieſe iſt die natürliche Freyheit, die uns von den Thieren unterſcheidet, und dem Menſchen gleich bey ſeiner Erſchaffung mitgetheilt wurde. Die Freyheit von der Sünde iſt die Freyheit der Gnade, wozu wir durch dieſelbe in dieſem Leben erneuert werden ſollen. Die Freyheit vom Elende iſt die Freyheit der Herrlichkeit, zu welcher wir in dem ewigen Leben gelangen werden. Dieſe letzte Freyheit haben nur die Seelen der Seligen, auch ehe ſie noch mit ihren Leibern vereiniget werden; die Freyheit vom Zwang und Nothwendigkeit hingegen haben Gott und die Geſchöpfe mit einander gemein. Sie wird weder durch Sünde noch durch Elend verloren oder vermindert, iſt nicht größer bey dem Gerechten als bey dem Sünder, und bey den Engeln nicht vollkommner als bey den Menſchen. Mit eben der Freyheit, womit der Fromme das Gute nach dem richtigen Urtheile der Vernunft wählt, und ſich dadurch zur Glückſeligkeit erhebt, wählt der Menſch auch das Böſe, und ſtürzt ſich in Unglück und Elend, und wie jener ungezwungen gut iſt, ſo iſt dieſer ungezwungen böſe. Die Engel, welche im Guten beſtanden, beharrten freywillig darinnen, und den Teufeln zwang keine Nothwendigkeit, ſich wider Gott zu empören.

Die Menſchen pflegen oft zu klagen, daß ſie einen guten Willen haben wollten, aber nicht haben könnten. Dieſe Klagen ſind kein Beweis, daß es uns an der Freyheit der Natur von Zwang und Nothwendigkeit fehle; ſie beweiſen bloß, daß die Freyheit von der Sünde verloren gegangen iſt. Einen guten Willen haben wollen

iſt ſchon ein guter Wille; daß es ihm aber an Kraft und Stärke fehlt, beweiſe bloß, daß er von der Sünde gefangen gehalten werde.

Wo alſo freye und ungehinderte Einwilligung zum Guten oder zum Böſen nach eigenem Urtheile iſt, da iſt freyer Wille, der, wie der Lateiner ſich ausdrückt, freye Entſcheidung, liberum arbitrium. Was die Freyheit der Gnade betrifft, ſo könnte man dieſelbe auch die Freyheit des Rathes, die Freyheit vom Elende aber, die Freyheit des Wohlgefallens nennen. Die Freyheit der Natur ertheilt und entſcheidet, was erlaubt oder unerlaubt iſt; die Freyheit des Rathes räth, was nützt oder ſchadet; die Freyheit des Wohlgefallens aber vergnügt ſich an dem, was erlaubt und gut iſt. Die erſte Freyheit haben alle Menſchen; die zweyte Art erlangen viele durch die Gnade und oft in keinem geringen Maaße; auch wird ſie bey den Frommen immer ſtärker und vollkommner; die dritte Art der Freyheit hingegen wird in einem ſehr kleinen Maaße und äußerſt ſelten, und nur in einer Art von Entzückung zuweilen denen zu Theil, welche ein contemplatives Leben führen; zum Exempel nur wenigen außerordentlich begnadigten Mönchen oder Nonnen, wenn ſie in Betrachtung geiſtlicher himmliſcher Gegenſtände verloren, auf einmal alles Elend dieſes Lebens vergeſſen, und wiewohl nur auf Augenblicke, einen Vorſchmack der künftigen Seligkeit empfangen.

Es befindet ſich aber die Freyheit der Wahl, oder der natürliche freye Wille ſo lange in einer Art von Sclaverey, als er die beyden andern Arten der Freyheit nicht zu Gefährtinnen hat. Vom freyen Willen haben wir das Wollen, aber nicht auch das Können; ich ſage nicht das Wollen des Guten oder das Wollen des Böſen, ſondern

dern bloß das Wollen. Das Wollen des Guten iſt ſchon eine Art des Zunehmens; das Wollen des Böſen hingegen eine Art des Abnehmens und des Verluſtes. Daß wir das Wollen haben, das iſt der erſchaffenden Gnade zuzuſchreiben; das Wollen des Guten giebt uns die ſeligmachende Gnade; dieſe macht, daß wir zunehmen; daß wir hingegen abnehmen, das iſt uns allein beyzumeſſen. Die natürliche Freyheit macht alſo, daß wir wollen; die Gnade macht, daß wir das Gute gern wollen. Wie fürchten und Gott fürchten; lieben und Gott lieben von einander unterſchieden ſind, ſo iſt auch wollen und das Gute wollen von einander unterſchieden. Fürchten, Lieben und Verlangen ſind Affectionen der Seele, oder Neigungen; Gott fürchten, Gott lieben, das Gute wollen, ſind Tugenden; denn dieſe beſtehen in wohlgeordneten Neigungen. Die bloßen Neigungen haben wir vom freyen Willen; das Wohlgeordnete in den Neigungen haben wir von der Gnade; unſre Neigungen aber mögen indeß beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, unordentlich oder wohlgeordnet, ſo ſind wir bey demſelben allezeit frey; es ſey nun, daß wir uns Gott überlaſſen, oder uns dem Satan Preiß geben. Wir werden allezeit ſeine Sclaven, wenn wirs werden, nicht durch ſeine Gewalt, ſondern durch unſern eigenen Willen, da hingegen wir uns Gott nicht durch unſern Willen, ſondern allein durch ſeine Gnade unterwerfen können. Denn dazu gehört theils Weisheit, theils Kraft, und beydes müſſen wir von Gott ſelbſt dazu empfangen.

Die Frage iſt nicht leicht zu beantworten, ob Adam im Paradieſe vor dem Falle nur eine Art der Freyheit oder alle drey Arten derſelben gehabt habe. Hatte er nur die Freyheit der Natur: Was verlohr er durch ſeinen Fall? Denn die Freyheit von Zwang und Noth-

wendigkeit hat er noch. War er aber frey von aller Sünde und von allem Elende: Wie konnte er denn ſündigen und elend werden? Bernhard hilft ſich aus dieſer Schwierigkeit dadurch, daß er einen höhern und niedrigern Grad der Freyheit annimmt. Dem höhern Grade nach iſt es dem Menſchen nicht möglich, elend und ein Sünder zu ſeyn; nach dem niedrigern Grade hingegen iſt es ihm möglich, weder zu ſündigen noch elend zu werden; beyde Arten der Freyheit im geringern Grade konnte der Menſch verlieren; aber er war nicht gezwungen, ſie zu verlieren. Daß er ſie aber in einem geringern Grad empfieng, davon war der Grund dieſer, daß ſie durch den rechtmäßigen Gebrauch beyder Arten von Freyheit den höhern Grad derſelben zu verdienen ſuchen, und dadurch ſeiner vollkommenen Verherrlichung würdig werden ſollte. Der Fall des Sünders iſt alſo nicht dem Geſchenke des Vermögens, ſondern dem Fehler des Willens zuzuſchreiben. Daß der Menſch fiel, dieß kommt daher, daß er wollte. Deswegen aber folget nicht, daß er nun auch das Vermögen habe, wieder aufzuſtehen; denn das Vermögen dazu war ihm nicht gegeben, weil er deſſen nicht bedurfte. Es iſt ſehr leicht, in eine Grube zu fallen; aber deswegen iſt es nicht eben ſo leicht, wieder heraus zu kommen.

Doch folget nicht daraus, daß der freye Wille verloren gegangen ſey, weil wir nun nicht anders als ſündigen können? Keinesweges. Er hat nur das Vermögen, auch nicht ſündigen, nicht elend werden zu können, verloren, und es fehlt ihm nicht der Wille. Denn auch ein ſündiger und elender Wille iſt ein Wille; es fehlt ihm nur der gute und ſelige Wille. Allein, wie es bey ihm ſtand, nicht zu fallen und elend zu ſeyn: So ſteht es darum nun auch nicht bey ihm, wieder gut, unſchul-

dig und ſelig zu werden. Denn wurde er nicht vollkommener und ſeliger, als er noch das Vermögen hatte, nicht zu fallen und nicht elend zu werden: Wie ſollte er nun das vermögen, da er jenes Vermögen verloren hat?

Der Menſch bedurfte alſo der Kraft und Weisheit Gottes oder Chriſti, damit er ihm Weisheit gäbe, wieder zur **Freyheit von der Sünde** gelangen zu können, und das Vollbringenkönnen, um wieder zur **Freyheit des Wohlgefallens** zu gelangen. Auf ſolche Weiſe können wir das Bild Gottes wieder in uns erneuern, welches eben darinnen beſtand, daß der erſte Menſch nicht allein die natürliche Freyheit von Zwang und Nothwendigkeit mit Gott und den Engeln gemein hatte, ſondern auch die beyden andern Arten der Freyheit, obgleich nicht im höhern, ſondern im geringern Grade beſaß. Bernhard unterſcheidet, wie Auguſtin, das **Bild Gottes**, zu dem die erſten Menſchen erſchaffen waren, und die **Aehnlichkeit** derſelben mit ihm von einander; ein Unterſchied, welcher von Scholaſtikern fortgepflanzt und weiter ausgeführt, nach der Reformation auch ein Anlaß zu vielen Streitigkeiten zwiſchen der römiſchen Kirche und den proteſtantiſchen Kirchen geworden iſt. Zum Bilde Gottes rechnet er bloß die mit Vernunft und Freyheit begabte menſchliche Natur; zur Aehnlichkeit mit Gott hingegen die Freyheit von der Sünde und die Freyheit von allem Elende, welche, wie er ſagt, der Schmuck des göttlichen Ebenbildes ſind, deſſen die menſchliche Natur durch den Fall Adams beraubet worden iſt. Dieſe Aehnlichkeit mit Gott würde auch nirgends auf der Erde angetroffen werden, wenn nicht Chriſtus gekommen wäre, gleich jener Hausmutter, ſeinen verlornen Groſchen wieder zu ſuchen, und als er ihn gefunden hatte, zu reinigen, und ihm ſeine

vormalige Geſtalt und die Form die wahre Weisheit wieder zu geben; denn die Form des göttlichen Ebenbildes iſt die Weisheit, dieſes war nun eine Verrichtung, welche ſich eigentlich für den Sohn Gottes ſchickte, der das Ebenbild und der Glanz des göttlichen Weſens iſt, und alſo den Menſchen von den Finſterniſſen der Laſter nicht allein befreyen und erleuchten, ſondern ihn auch wider die Tyranney des Teufels mit Kraft und Stärke ausrüſten konnte. Wie nun die Weisheit des Sohnes Gottes alle Theile der Welt vom Aufgange bis zum Niedergange regiert, ſo muß auch der freye Wille über den Leib des Menſchen und alle ſeine Glieder und Sinne herrſchen; muß nicht zugeben, daß ſie der Sünde dienen, ſondern ſie der Gerechtigkeit zu ihren Werkzeugen übergeben, und dieß nicht allein mit Kraft und Nachdruck, ſondern auch mit Wärme und mit Luſt, damit er zum vollkommenen Beſitze ſowohl der Freyheit von der Sünde, als der Freyheit vom Elende in dem künftigen Leben gelangen möge, welches nicht anders als durch den Beyſtand der Gnade Jeſu Chriſti geſchehen kann. Indeß bleibt der Wille des Menſchen allezeit in ſeiner Wahl frey; er mag durch die Gnade zum Guten gezogen, oder durch die Verſuchung zum Böſen angetrieben werden. Denn eben darinnen beſteht der Vorzug der vernünftigen Creaturen, daß ſie ihrer Wahl mächtig ſind; daß ſie weder gut noch böſe ſeyn können, ohne es ſeyn zu wollen. Es kann ihnen leichter ſeyn, eins vor den andern zu erwählen; aber was ſie auch wählen, wählen ſie frey und ungezwungen, ſelbſt die Furcht vor dem Tod kann den freyen Willen nicht zwingen oder aufheben, und wenn ein Menſch etwas Böſes thut, wofür er fürchtet, dieß oder jenes Uebel zu leiden, ſo willigt er allezeit ein, und wird nicht durch die äußere Gewalt oder durch das Uebel, was er zu leiden fürchtet, ſondern durch ſeinen eigenen

Willen gezwungen; wem aber ſein eigener Wille zwingt, wie Petrus von ſeinem eigenen Willen gezwungen wurde, Chriſtum zu verläugnen, der will das, wozu er ſich ſelbſt zwingt, und ſündigt alſo mit ſeinen freyen Willen und nicht wider ſeinen freyen Willen; denn es giebt eine doppelte Art des Zwangs; den Zwang, etwas zu leiden, und den Zwang, etwas zu thun. Jenem Zwange können die Menſchen durch Gewalt und Nothwendigkeit unterworfen werden; dieſem niemals, als durch ſich ſelbſt, und dieſe eigene Unterwerfung iſt kein Beweis, daß der Menſch keinen freyen Willen habe, ſondern vielmehr ein Merkmal, daß er frey ſey. Uebrigens bleibt es unſtreitig, daß Gott ſeine Gaben ſowohl in Verdienſte als in Belohnungen theilet, und beyde nach ſeinem Wohlgefallen giebt, wem er will. Daß der Menſch etwas verdienen kann, das hat er Gott zu danken, weil ihm Gott die Kraft dazu giebt, und ſo iſt alſo ſowohl das Verdienſt, als die Belohnung des Verdienſtes ſein Geſchenk. Gott iſt die Urſache der Seligkeit der Menſchen, und wirkt dieſelbe zuweilen durch die Creatur ohne dieſelbe; zuweilen durch die Creatur, aber wider dieſelbe; zuweilen durch die Creatur, aber mit derſelben. Das erſte thut er, wenn er lebloſe und unvernünftige Geſchöpfe zur Beförderung ihrer Seligkeit braucht; das zweyte, wenn die Gottloſen und ſelbſt der Satan wider ihre Neigung und Abſicht dasjenige thun müſſen, was zum Heile der Frommen gereicht; und durch die Creatur wirkt er aber mit derſelben, wenn die Menſchen die Weisheit und Kraft, die er ihnen giebt, nach ſeinem Willen und Wohlgefallen anwenden und gebrauchen. Der ganze Antheil des freyen Willens beſtehet alſo darinn, daß er will, das heißt, in ſeiner Einwilligung zum Rathe Gottes ihn ſelig zu machen, obgleich ſelbſt dieſe Einwilligung nicht von den Menſchen,

ſondern von Gott herkömmt. Denn Gutes denken, Gutes wollen und das Gute vollbringen kömmt alles von Gott. Das erſte iſt eine Wirkung ſeiner den Menſchen zuvorkommenden Gnade; das zweyte und dritte aber eine Wirkung ſeiner begleitenden Gnade. Was die Gnade allein angefangen hat, das wird beydes durch die Gnade und den freyen Willen fortgeſetzet und vollendet; aber doch ſo, daß beyde nicht von einander getrennt, ſondern immer mit einander vereiniget, ihre Wirkſamkeit äußern, und die ganze Wirkung eine Wirkung von beyden; ganz eine Wirkung von ihr, und ganz eine Wirkung in ihm iſt. Wenn alſo der Wille von Gott iſt, ſo iſt auch das Verdienſt von Gott, und folglich iſt es unſtreitig, daß, obgleich der Menſch nicht ohne ſeinen freyen Willen und deſſen Einwilligung ſelig werden kann, dennoch Gott und ſeine Gnade die Urſache, ſowohl von dem Anfange, als der Fortſetzung und der Vollendung unſerer Seligkeit ſey.

Aus dieſen Vorſtellungen Bernhards von dem freyen Willen und der Gnade iſt leicht die Lehrart zu erkennen, welcher er in dem Vortrage chriſtlicher Lehren den Vorzug gab. Sie iſt bey allem Scharfſinne, den er ſelbſt dabey anbrachte, mehr ſinnreich und witzig als aufklärend und gründlich. Allen Erklärungen und Eintheilungen, die er braucht, fehlt es an logiſcher oder dialektiſcher Richtigkeit. Sie ſind bloß rhetoriſch, und beſtehen faſt alle in künſtlichen Gegenſätzen und Wortſpielen. Er führt freylich ſeine Beweiſe aus der Schrift; er beruft ſich auf viel Ausſprüche derſelben, die ich der Kürze wegen in dieſer zuſammengedrängten Darſtellung ſeiner Gedanken ausgelaſſen habe; aber er nimmt ſie alle in dem Sinne, in welchem ſie vor ihm Auguſtin verſtanden und gebraucht hatte, ohne zu unterſuchen, ob er ſie auch rich-

tig verſtanden hatte. Dieſer iſt mit den ihm gleichdenkenden ältern lateiniſchen Lehrern immer ſein Orakel und ſein Muſter, ſowohl in der Dogmatik als in der Sittenlehre. Was vor ſeinen Zeiten in der Kirche ſowohl in der Lehre, als in den Ceremonien und Gebräuchen im Gang gekommen war, das war ihm alles heilig und unverletzlich, wie viel auch Thorheit und Aberglaube darein gemiſcht seyn mochte. Was hingegen zu ſeinen Zeiten aufgebracht wurde, dem widerſetzte er ſich immer, wie ſehr es auch ſonſt mit ſeinen Vorſtellungen und Meynungen harmoniren mochte, und es war ſchon genug, ihm etwas verhaßt und anſtößig zu machen, daß es neu war; es mochte nun ein Wort, eine Meynung, eine Handlung oder Gebrauch ſeyn, verwerflich oder gleichgültig und unſchuldig.

Dieſer Charakter äußerte ſich nicht allein in ſeinen Streitigkeiten mit Abälarden und Gilberten von Poitiers, ſondern auch theils in ſeinen Erklärungen über gewiſſe Fragen, welche ihm Hugo im Kloſter des h. Victor vorgelegt hatte, theils auch in ſeinem Schreiben an die Chorherren zu Lyon über das von ihnen aufgebrachte Feſt der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.

Was die erſte Schrift anbelangt, ſo erklärt er gleich in dem vorangeſetzten Schreiben, daß er nach der Lehre des Apoſtels alle Neuerung auch in den Worten vermeide; daß er nicht weiſer ſeyn wolle, als die Väter geweſen wären; daß, wenn neue Meinungen aufkämen, es ihm nicht um Streit zu thun wäre; daß er viel mehr nur den neuen Meinungen die Meinungen der Väter und nicht ſeine Worte ſondern ihre Worte entgegen ſetze. Die neue Meinung, worüber er ſich gegen ſeinen Freund erklären ſollte, war die Behauptung eines Ungenannten,

 daß

daß von der Zeit an, daß Chriſtus zu dem Nicodemus geſagt habe: **Es ſey denn, daß jemand wiedergeboren werde aus dem Waſſer und Geiſt, ſo kann er nicht in das Reich Gottes kommen,** die Taufe ſo nothwendig ſey, daß niemand anders, als durch dieſelbe oder anſtatt derſelben, durch den Märtyrer Tod zur Seligkeit gelangen könne, ſondern ohne die Taufe empfangen zu haben, verdammt werde, wenn er auch ſchon Buſſe gethan und geglaubt, wie auch ein Verlangen nach der Taufe bezeigt hatte, und bloß durch den Tod verhindert worden wäre, dieſer Wohlthat theilhaftig zu werden. Bernhard verwirſt und mit Recht dieſe Meinung, als eine harte und grauſame Lehre, welche den gütigen und liebreichen Geſinnungen des Stifters der Taufe ganz entgegen ſey, Jeſum als einen Tyrannen und ungerechten Richter abbilde, der Unſchuldige ſowohl als Schuldige verderbe und umbringe und zugleich der Beſchaffenheit und Abſicht aller poſitiven Geſetze widerſtreite, die nicht eher verbinden können, als bis ſie hinlänglich bekannt gemacht worden ſind. Dieſer grauſame Irrthum kann nach ſeinem Urtheile, dadurch nicht beſchöniget werden, daß die Erbſünde nicht anders, als durch die Taufe abgewaſchen werden kann. Denn vor der Einſetzung der Taufe gab es zur Tilgung der Erbſünde andre Mittel; die Beſchneidung zum Beyſpiel, den Glauben der Aeltern und die Opfer. Unmöglich können alſo diejenigen verdammt werden, welche die Taufe nicht empfangen haben. Nach ſeiner Meinung hat die Verbindlichkeit, ſich taufen zu laſſen, um ſelig werden zu können, nicht eher ſtatt gefunden, als bis die Stiftung und Verordnung derſelben, durch die Predigt des Evangelii überall hinlänglich bekannt geworden iſt. Er hält ſogar dafür, daß ſogar, nachdem die Einſetzung der Taufe und ihre Nothwendigkeit überall erkannt wird, ein

Menſch

Menſch ohne dieſelbe entweder durch den Märtyrertod oder durch den Glauben und durch das damit verbundene Verlangen nach der Taufe, ſelig werden könne, wenn er dieſelbe etwa aus Mangel des zur Taufe nöthigen Waſſer nicht erhalten könnte und in dieſem Zuſtande plötzlich verſtürbe. Dieß iſt alles wahr und richtig. Aber doch glaubt es Bernhard nicht darum, weil es vernünftig iſt, ſondern weil es die Meinung des heiligen Ambroſius und des heiligen Auguſtinus iſt. Ich fürchte, er hätte kein Mitleiden mit denen gehabt, die ohne ihre Schuld nicht getauft worden ſind, wofern Ambroſius oder Auguſtinus anderer Meinung geweſen wäre; denn er ſagt ausdrücklich, daß er ſich von dieſen beyden Säulen nicht trennen könne. Ich geſtehe gern, heißt es, daß ich mit dieſen irre oder recht habe, wenn ich glaube, der Menſch könne auch durch den Glauben allein ſelig werden, wofern er dabey ein ernſtliches Verlangen nach den Sacramenten hat. Da wird der Wille für die That gerechnet, wo ſie durch die Nothwendigkeit verhindert wird. Sonſt muß freylich Glaube und Taufe bey einander ſeyn, wo nicht der eigene, wenn der Menſch ihn des Alters wegen noch nicht haben kann, doch der fremde Glaube derer, die uns zur Taufe bringen, welches bey den Kindern der Fall iſt, bey deren Taufe der Glaube ihrer Aeltern ihnen als ihr eigener Glaube zugerechnet wird.

Faſt auf gleiche Weiſe verfährt Bernhard mit einer andern neuen, ebenfalls ungereimten Meinung, daß die Gläubigen des alten Teſtamentes durch die göttliche Offenbarung von der Geburt Chriſti von einer Jungfrau, von ſeiner Lehre, von ſeinen Wundern, von ſeiner Creuzigung, von ſeinem Tode, von ſeiner Auferſtehung, von ſeiner Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geiſtes auf ſeine Jünger alles eben ſo genau, ſo umſtändlich,

ſo deutlich und ſo gewiß erkannt hätten, als die Gläubigen des neuen Teſtamentes, die Apoſtel und wir. Er ſucht zwar das Ungereimte in dieſer Meinung mit verſchiedenen Gründen zu beweiſen, führt auch Ausſprüche der Schrift genug an, welche dieſelbe widerlegen. Allein, dieß iſt ihm doch nicht genug. Der Pabſt Gregor der Große hat geſagt, daß die Erkenntniß der Gläubigen des alten Teſtamentes von Zeit zu Zeit zugenommen hätte und zwar um ſo vielmehr, je näher ſie den Zeiten des Erlöſers gekommen wären. Auch der ehrwürdige Beda hat bezeugt, daß den Gläubigen des alten Bundes nicht alles bekannt geweſen ſey, was die Gläubigen des neuen wüßten. Das iſt entſchieden und was bedarf es nun mehr, die Ungereimtheit der entgegengeſetzten Meinung darzuthun? Nur dann erlaubte ſichs Bernhard eine Meinung für ſich zu haben, wenn, wie er an den Hugo zum h. Victor ſchreibt, dieſelbe weder der Schrift noch dem Anſehn irgend eines alten Lehrers zuwider war, dahin gehört ſeine Meinung, die manchen Tadler hat erfahren müſſen, daß, den Erzengel Gabriel ausgenommen, den Engeln von der Zeit, dem Orte und der Empfängniß Chriſti, nichts bekannt geweſen ſey, bis es Gott der Jungfrau Maria offenbaret hat.

Eben dieſer Geiſt der Anhänglichkeit an das Alterthum, und an alles dasjenige, was von demſelben geglaubt, gelehrt und verordnet worden war, erhellet auch aus ſeinem ſonſt gerechten Eifer wider das neue Feſt zum Andenken der vermeinten unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria. Er war gewiß ein ſo abergläubiſcher und enthuſiaſtiſcher Verehrer der Mutter Jeſu Chriſti, als einer zu ſeinen Zeiten ſeyn konnte. Das beweiſen die Lieder, die er ihr zu Ehren gedichtet hat; das beweiſen ſeine Lobreden auf ſie. Aber die Lehre, daß ſie ohne

Sünde empfangen ſeyn ſollte und das zum Andenken davon angeordnete Feſt waren ihm der Neuheit wegen unausſtehlich. Die Kirche zu Lyon, ſagt er, hat ſich zeither nicht allein der Würde ihres biſchöflichen Stuhls, ſondern auch der daſelbſt herrſchenden Ordnung, ihrer vortreflichen Kirchenzucht, der Reinigkeit ihrer Beſchlüſſe, ihrer Anhänglichkeit an das Anſehen des Alterthums, beſonders in Sachen des Gottesdienſtes vor allen andern gallicaniſchen Kirchen zu rühmen gehabt. Niemals hat ſie ſich darinnen eine Neuerung zu ſchulden kommen oder durch eine Veränderung verunſtalten laſſen. Deswegen kann ich nicht genug darüber erſtaunen, daß einige unter euch ein Feſt haben einführen wollen, das die Kirche nicht kennt und ſich auf keine Tradition gründet. Sind wir gelehrter oder andächtiger, als unſere Väter? Iſt es nicht ein gefährlicher Hochmuth, daß wir thun wollen, was ihre Klugheit nicht für gut gefunden hat? Aber, ſagt ihr, man muß die Mutter des Herrn ehren. Was ihr ſagt, iſt vernünftig; aber auch eine Königinn muß mit einer wohl überlegten Ehrfurcht verehret werden. Dieſe königliche Jungfrau bedarf keiner falſchen Ehre; ehre die Reinigkeit ihres Leibes und die Heiligkeit ihres Lebens, bewundere die Fruchtbarkeit einer Jungfrau; bete ihren göttlichen Sohn an; lobe ſie wegen des Vorzuges, ohne Begierde und Luſt empfangen und geboren zu haben; ſage, daß die Engel ſie bewundern; daß die Nationen ſie verlangt; daß die Patriarchen und Propheten ſie gekannt haben; daß ſie die gebenedeyete unter allen Jungfrauen und allen Geſchöpfen vorgezogen worden iſt. — Die Kirche hat mich gelehrt den Tag ehrerbietig zu feyern, an welchem ſie aus dieſer Welt hinweggenommen und im Himmel mit einer unausſprechlichen Freude bewillkommet worden iſt. Eben dieſelbe Kirche hat mich gelehrt, den Tag ihrer Geburt zu

feyern,

feyern, und ich bin, wie ſie überzeugt, daß ſie in dem Leibe ihrer Mutter, wie Jeremias und Johannes der Täufer geheiliget worden ſey. Denn da dieſe Gnade einigen Sterblichen erwieſen worden iſt, ſo darf man nicht zweifeln, daß ſie auch der Jungfrau Maria werde erwieſen worden seyn. Sie war vor ihrer Geburt heilig und die heilige Kirche irret nicht, wenn ſie glaubt, daß der Tag ihrer Geburt heilig geweſen ſey, und ihn deswegen alle Jahre gefeyert haben will. Auch bin ich überzeugt, ſie ſey mit einem ſolchen Ueberfluſſe von Gnade begnadigt worden, daß ſie in ihrem ganzen Leben von aller Sünde befreyt geweſen iſt. Allein was können wir zu aller dieſer Ehre noch hinzufügen? Man muß, ſagt man, auch noch den Tag ihrer Empfängniß ehren, weil er vor dem Tag ihrer Geburt vorher gegangen iſt. Auf ſolche Weiſe würde man auch dem Andenken ihres Vaters und ihrer Mutter und aller ihrer Vorfahren Feſte anordnen müſſen. Man beruft ſich freylich auf eine Schrift, worinnen ſolches aus göttlicher Offenbarung anbefohlen worden ſeyn ſoll, als wenn man nicht auch eine Schrift erdichten könnte, worinnen ein göttlicher Befehl befindlich ſeyn ſollte, daß man allen ihren Vorfahren zu Ehren Feſte feyern ſolle. Ich halte wenig auf ſolche Schriften, die ſich auf keinen ſichern Beweiß und auf Auctorität gründen. Was für eine Folge, daß die Empfängniß heilig geweſen ſeyn müſſe, weil ſie vor einer heiligen Geburt vorhergieng. War ſie deswegen heilig, weil ſie vorher gieng? Woher hatte ſie die Heiligkeit, daß ſie dieſelbe der Geburt mittheilen konnte; woher kommt alſo die eingebildete Heiligkeit dieſer Empfängniß? Von einer zuvorkommenden Gnade, damit ſie heilig empfangen werden könnte? Aber dieſe Wohlthat der Heiligkeit konnte ſie ja nicht empfangen, ehe ſie war und ſie war ja nicht eher, ehe ſie empfangen wurde. Man wird vielleicht ſagen,

gen, daß ſie in einem und demſelben Augenblicke geheilliget und empfangen worden ſey. Aber auch das läßt ſich nicht mit Vernunft behaupten; denn wie können Heiligkeit und Sünde zugleich bey einander ſeyn. Iſt ſie alſo nicht von dem heiligen Geiſte empfangen worden, ſo muß ſie Gott gleich der Empfängniß in dem Leibe ihrer Mutter geheiliget haben und alſo iſt ihre Geburt heilig, ohne daß es ihre Empfängniß geweſen iſt. Die Empfängniß ohne Sünde aber iſt ein Vorzug der Heiligkeit Jeſu Chriſti; alle andere Kinder Adams ſind in Sünden empfangen; Folglich hat man keinen Grund, das Feſt einer unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria zu feyern. Wie kann man behaupten, daß eine Empfängniß, die nicht von dem heiligen Geiſte, ſondern vielmehr von der Sünde iſt, heilig ſey, und dieſer zu Ehren ein Feſt feyern wollen? Die Kirche kann eines Feſtes entbehren, wodurch nur die Sünde geehrt oder eine falſche Heiligkeit verehret werden würde. Sie wird keine ſolche Neuerung, welche die Mutter der Vermeſſenheit, die Schweſter des Aberglaubens und die Tochter des Leichtſinnes iſt, billigen. Denn hätte man ja ein ſolches Feſt haben wollen, ſo hätte man erſt die Auctorität des heiligen römiſchen Stuhls zu Rathe ziehen und nicht mit ſolcher Uebereilung und ohne Ueberlegung der Einfalt einiger Unwiſſenden folgen ſollen. Bernhard ſetzt hinzu, er habe wohl gewußt, daß dieſer Irrthum ſchon an andern Orten aufgekommen ſey; allein er habe noch immer einer Andacht ſchonen wollen, welche zwar eine Frucht der Einfalt, aber doch zugleich auch eine Wirkung der Liebe gegen die heilige Jungfrau ſey. Da er aber geſehen habe, daß dieſer Aberglaube auch in einer ſo berühmten und herrlichen Kirche, als die Kirche zu Lyon ſey, angenommen werde: So habe er nicht länger ſchweigen können, ohne zu fürchten, daß er durch ſein Stillſchweigen jedermann

mann anſtößig werden würde. Er beſchließt ſein Schreiben mit der Erklärung, daß er ſeine Meinung dem Urtheile der Verſtändigſten und beſonders der römiſchen Kirche unterwerfe, ihr die Entſcheidung darüber vorbehalte und bereit ſey ſeine Gedanken zu ändern, wenn der römiſche Stuhl anders, als er, entſcheiden ſollte. Der römiſche Stuhl entſchied nicht, wie er über dieſe große Streitfrage in der römiſchen Kirche noch nicht zu entſcheiden für gut gefunden hat. Indeß fehlte es nicht an Schriftſtellern, welche dieß neue Feſt in ihren Schutz nahmen, Einer, deſſen Abhandlung darüber ſogar dem Erzbiſchofe Anſelm von Canterbury zugeſchrieben worden iſt, widerſprach Bernharden, ohne ihn zu nennen. Nach ſeinem Tode ſchrieb ein engliſcher Mönch, Nicolaus, wider ihn, ward aber ſowohl von dem Abt, Petrus von Celles, als von dem Mönche Potho von Prom widerlegt, welcher beſonders darüber ſeine große Befremdung bezeugte, daß man der Empfängniß der Jungfrau Maria zu Ehren ein Feſt angeordnet habe. Auch im folgenden Jahrhunderte bezeugten noch viele ihre Misfallen darüber, bis daſſelbe endlich von der Kirchenverſammlung zu Baſel gebilliget und unter die allgemeinen kirchlichen Feſttage aufgenommen wurde, wodurch die Scholaſtiker Gelegenheit bekamen, dem Worte **Empfängniß** eine ganz neue Bedeutung zu geben, bloß um dieſe neue Art des chriſtlichen Aberglaubens vor den gerechten Vorwürfen zu retten, welche ſelbſt Bernhard demſelben gemacht hatte. Denn von der Zeit an wollten die Theologen unter dem Worte der Empfängniß der heiligen Jungfrau, nicht die erſte urſprüngliche Bildung ihres Leibes in dem Leibe ihrer Mutter, ſondern die erſte Vereinigung ihrer Seele mit ihrem bis zu einem gewiſſen Grade ausgebildeten Leibe verſtanden haben; eine Meinung, welche wohl denen gefallen konnte, die eine unmittelbare Schöpfung

jeder

jeder menſchlichen Seele behaupteten; aber nicht denen, welche eine Abſtammung nicht allein aller menſchlichen Leiber, ſondern auch aller menſchlichen Seelen von dem erſten Menſchen behaupteten.

Nach derjenigen Lehrart nun, welche Bernhard in der Erklärung und Beſtätigung chriſtlicher Lehren und Lehrmeinungen beybehalten wiſſen wollte, um allen ihm ſo verhaßten Neuerungen drinnen den Eingang in die Kirche zu verwehren, richteten ſich in ihren Schriften auch Hugo, ein Chorherr in dem Kloſter des h. Victor und ſein Schüler, auch ein Chorherr daſelbſt, Richard; denn beyde waren Bernhards eifrige Freunde und Bewunderer. Wie getreu Hugo, der nach dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaften eine ausgebreitete Gelehrſamkeit beſaß und in ſeinem Kloſter Vorleſungen über die freyen Künſte, über die Philoſophie, über die heilige Schrift und über die Theologie hielt, allen auguſtinianiſchen Lehrſätzen war, erhellet ſchon daraus, daß man ihn zu ſeiner Zeit den **Mund** oder die **Zunge Auguſtins** nannte, wodurch man ihm ein außerordentliches Lob zu ertheilen glaubte. Er ſchrieb über verſchiedene Bücher der heiligen Schrift, über die himmliſche Hierarchie des Pſeudodionyſius, über die zehn Gebote. Auch hat man von ihm einige zur myſtiſchen Theologie gehörige Abhandlungen, verſchiedne zur Einleitung in die theologiſche Gelehrſamkeit gehörige Unterweiſungen und beſonders eine Abhandlung von der Macht und dem Willen Gottes, und beſonders über die Frage, welche zu ſeinen Zeiten, beſonders da Abälard die Theologie auf eine neue Art zu lehren angefangen hatte, zu vielen gelehrten und philoſophiſchen Unterſuchungen Gelegenheit gab, ob die Macht Gottes oder ſein Wille größer wäre. Hugo löſet die Schwierigkeiten, welche dieſe Frage hat, ſo auf,

daß

daß er behauptet, wie die Macht Gottes dadurch nicht eingeſchränkt werde, daß ſie nichts ohne ſeinen Willen wirket, alſo ſey ſein Wille nicht von ſo engen Grenzen, daß er ſich nicht auf alles erſtrecken ſollte, was ſeine Macht vermag. Nach Ceilliers Urtheil ſoll er in ſeiner Entſcheidung dieſer Frage viele ſcholaſtiſche Gründe gebraucht haben. Mit eigenen Augen habe ich den Gang ſeiner Gedanken und Schlüſſe nicht beobachten können, weil ich von den verſchiedenen Ausgaben ſeiner Werke keine habe erhalten können. Eben dieſes bekenne ich von ſeinem Beweiſe, daß Jeſus Chriſtus einen vierfachen Willen gehabt habe; einen göttlichen Willen, mit welchem er Rathſchlüſſe der Gerechtigkeit verkündigte; einen Willen der Vernunft, womit er gehorchte; einen Willen der Zärtlichkeit und Liebe, durch welchen er Mitleid mit unſerm Elende hatte, und einen Willen des Fleiſches, mit welchem er ſeine Leiden ſchmerzhaft fand, welcher aber doch ſeinem göttlichen Willen nicht zuwider war. Schon dieſe Unterabtheilung des Willens der menſchlichen Natur Chriſti zeiget deutlich genug, daß dieſe Schrift ganz in der Auguſtinianiſchen Manier geſchrieben war. In ſeiner Abhandlung über die Weisheit der Seele Jeſu Chriſti unterſuchet er die Frage, ob die Weisheit Jeſu Chriſti der Weisheit Gottes gleich ſey, weil, wenn man dieſes behauptete, eine Gleichheit der Creatur mit dem Schöpfer daraus zu folgen ſchien. Daß er kein Freund der Dialektik und ihres Gebrauches geweſen ſey, bezeugt die Vorrede mit deutlichen Worten und gleichwohl iſt die Art, wie dieſe Frage entſchieden wird, ſo dialektiſch, wie ſehr viele auguſtinianiſche Meinungen und Auflöſungen ſchwerer Fragen zu ſeyn pflegen. Er hebt die Schwierigkeit damit, daß er ſagt, etwas anders ſey es, die unendliche Weisheit haben und etwas anders ſey es, die unendliche Weisheit ſeyn. Dieſer Ausdruck

druck kann nur von dem gebraucht werden, deſſen Natur die unendliche Weisheit ſelbſt iſt; jene Redensart hingegen nur von der Natur, welche die unendliche Weisheit als eine Gnade empfangen hat. Das Geſchöpf wird dadurch dem Schöpfer nicht gleich, daß er eine unermeßliche Gnade beſitzt, weil es dadurch ſeine eigene Natur nicht verloren hat. Die Menſchheit Jeſu empfieng durch ihre Vereinigung mit dem Worte dasjenige, was ſie nicht hatte; ſie hat aber dadurch nicht aufgehört, das zu ſeyn, was ſie war. Ueber die beſtändige und unverletzte Jungfrauſchaft der Jungfrau Maria dachte Hugo, wie Bernhard; er behauptete aber auch zugleich in ſeiner Abhandlung davon, daß die eheliche Beywohnung nicht zum Weſen der Ehe gehöre; daß vielmehr das Weſen derſelben in dem Vertrage zwoer Perſonen verſchiedenen Geſchlechts beſtehe, eine beſtändige rechtmäßige Geſellſchaft mit einander zu errichten, deren Band, Freundſchaft und Liebe, nicht aber der vertraute Umgang derſelben mit einander zu Kinderzeugung ſeyn ſoll. Seine wichtigſten dogmatiſchen Schriften ſind nach du Pins und Ceilliers Urtheilen ſeine Summe der kirchlichen Lehrmeinungen in ſieben Abhandlungen von den chriſtlichen Tugenden, des Glaubens, der Liebe, der Hofnung; von den Sacramenten, von den Geheimniſſen der Dreyeinigkeit, von der Menſchwerdung, von der Schöpfung der ſichtbaren und unſichtbaren Dinge, und ſein Werk von den Geheimniſſen des chriſtlichen Glaubens, welches noch beträchtlicher, als jene Lehrſumme und mit derſelben beynahe ein vollſtändiges Syſtem der damaligen poſitiven Theologie ſeyn ſoll. Ich wünſchte zwar, daß ich Gelegenheit gehabt hätte, beyde Werke, wie andre dogmatiſche Werke dieſes Zeitraums ſelbſt zu unterſuchen, um von ihrem eigentlichen Werthe eine genaue und beſtimmte Nachricht ertheilen zu können. Indeß vermuthe ich, daß dieſelbe

ſehr entbehrlich ſey. Denn obgleich Ceillier von ihm urtheilt, daß er die ſchwerſten Materien der Religion ſo deutlich vortrage, als nur möglich ſey; daß er ſeinen Auflöſungen der bedenklichſten Schwierigkeiten eine Richtigkeit und Klarheit zu geben wiſſe, die man kaum erwarten könnte; daß er immer die Wahrheiten des Glaubens auf die unbeweglichen Grundpfeiler der Schrift und Auctorität gründe, und was beſonders die Kirchenzucht betrifft, beynahe keinen Wunſch einer größern Vollſtändigkeit übrig laſſe; daß er zu den tiefſinnigſten Theologen ſeines Jahrhundertes gehöre, und dabey ſich durch ſeine edle, beſtimmte, helle und kunſtloſe Schreibart empfehle: So ſind doch die Auszüge, die dieſer Lobredner beſonders aus dem Werke der Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens giebt, nicht ſo beſchaffen, daß man ſich etwas vorzügliches und auſſerordentliches davon verſprechen könne.

Die Werke ſeines Schülers und Freundes Richards, der als Prior in dem Kloſter des h. Victor ſtarb, ſind von verſchiedener Art, theils kritiſche und hiſtoriſche Abhandlungen, über einzelne Stücke der heiligen Schrift; theils allegoriſche Erklärungen derſelben oder Schriften myſtiſchen Innhalts. Die Wahl der dogmatiſchen Materien, die er bearbeitet hat, würde vortheilhafte Erwartungen von ſeinen theologiſchen Talenten und beſonders von ſeiner großen Scharfſinnigkeit erregen, wenn man nicht von ihm, als einem vertrauten Schüler des Hugo und einem ächten Freunde Bernhards glauben müßte, daß er mit ihnen Auguſtins Landſtraße und Seitenwege treulich betreten und, um nichts ohne Auctorität zu ſagen, alle Gedanken von ſich entfernt haben werde, neue noch nicht bekannte Wege zu gehen. Er ſchrieb über die Lehre von der Dreyeinigkeit ſechs Bücher, wozu in des Biſchofs von Hippo Schriften ein reicher Stoff vorräthig war;

über die Eigenſchaften und Merkmale, wodurch ſich die Perſonen der Dreyeinigkeit von einander unterſcheiden; über die Weiſſagungen des Propheten Jeſaias, vom Emanuel; zum Beweiſe, daß ſie nur von der Geburt Jeſu von der Jungfrau Maria verſtanden werden könne; über die Frage, in wie fern der heilige Geiſt die Liebe des Vaters und des Sohnes genennet zu werden pflege; über den Unterſchied zwiſchen Todſünden und Erlaßſünden, wie auch über andere nicht minder wichtige und ſchwere theologiſche Materien. Da ich aber auch keine von den Ausgaben ſeiner Werke zum Gebrauche habe erhalten können, ſo muß ich die Beurtheilung des Werthes dieſer zur damaligen poſitiven Theologie gehörigen Schriften der eigenen Beurtheilung derjenigen überlaſſen, die eine vollſtändigere Kenntniß davon zu haben wünſchen; mir kann es genug ſeyn, angezeigt zu haben, was man bey denſelben ſuchen könne.

Faſt zu eben dieſer Zeit, als alle dieſe Freunde und Vertheidiger der alten Theologie ſich ſo männlich denen widerſetzten, welche ihre Lehrart und Sprache zu verändern ſuchten, ſtand Hugo der Erzbiſchof von Rouen in dem Rufe vorzüglicher und tiefer Einſichten in die Lehren der Religion. Es iſt ſchwer zu entſcheiden, ob man ihn als einen Vorläufer der Scholaſtiker, oder als einen Gelehrten betrachten ſoll, der zwiſchen der Heerſtraſſe der poſitiven Theologie, und zwiſchen der neuern, welche die Scholaſtiker zu einer größern Vollſtändigkeit der Kenntniß ihrer Lehren bahnen wollten, in der Mitte zu bleiben, oder beyde Lehrarten mit einander zu vereinigen ſuchte. Er beſchäftigt ſich beſonders in ſeinen Geſprächen mit der Erörterung der ſchweren Fragen, womit ſich vornehmlich die Scholaſtiker viel zu ſchaffen machen. Größtentheis entſcheidet er ſie nach auguſtinianiſchen Be-

griffen und Grundſätzen; aber zuweilen weicht er doch von denſelben ob, ohne zu den Scholaſtikern überzugehen. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, da er mit ſeinem Bruder Matthäus, welcher von der Würde eines Biſchofs zu Albano, bis zur Würde eines Cardinals empor ſtieg, den erſten Unterricht in den Wiſſenſchaften zu Laon in Frankreich erhalten hat, daß er Anſelms von Canterbury Unterweiſung in der Theologie genoſſen habe. Erſt wurde er Prior in dem Kloſter des h. Martialis zu Limoges; hierauf in dem Kloſter des h. Pancratius in Engeland, und nicht lange drauf Abt in einem Kloſter des Benedictiner Ordens Radinge genannt. Hier war es, wo er auf ſeines Bruders Bitte ſeine Geſpräche in ſieben Büchern über wichtige theologiſche Fragen in einer Ordnung ſchrieb, die ſich einer Art von zuſammenhängender Ordnung nähert. Verbindung iſt darinnen; aber den Faden hat öfter die Phantaſie, oder das Gedächtniß, als die Vernunft geſponnen.

In den Geſprächen des erſten Buches handelt er, nachdem er von Gott die kurze Erklärung vorausgeſchickt hatte, daß er das vollkommenſte Gut, unendlich einfach, einzig, und unmittheilbar ſey, von den drey göttlichen Perſonen, dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiſt. Die Beweiſe, womit er das Daſeyn der drey Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen aus der heiligen Schrift beſtätiget, erhärten freylich nicht, was ſie darthun ſollen; denn ſie ſind aus dem erſten Capitel des erſten Buches Moſis und aus einer Stelle des Evangelii Johannis, wo ſich Chriſtus das Principium oder den Urſprung aller Dinge nach der gemeinen lateiniſchen Ueberſetzung nennet, obgleich das Griechiſche dieſen Sinn nicht ausdrückt. Allein Hugo irret hier mit ſeinen Vorgängern und alles, was er über dieſes Geheimniß ſagt, kömmt mit dem

überein, was Auguſtin und Anſelm vor ihm davon vorgetragen hatten. Er lehrt, daß man die Perſonen von einander unterſcheiden und nicht mit einander vermiſchen, aber auch nicht ſo von einander unterſcheiden müſſe, daß daraus eine Ungleichheit unter den Perſonen oder der Dreyeinigkeit derſelben gegen die Einheit des Weſens, oder der Einheit des Weſens gegen die Dreyeinigkeit der Perſonen gefolgert werden könne. Er bemerkt dabey, man dürfe ſich nicht darüber verwundern, daß man dieſe große Lehre der Religion nicht begreifen könne; es giebt ſehr viel, ſagt er, was wir in dieſem Leben weder mit unſern Sinnen faſſen noch mit unſerer Vernunft einſehen können; ſehr wenig aber, was die Vernunft richtig und genau erklären kann. Der Menſch darf nur auf ſich ſelbſt acht haben, um von dieſer Wahrheit überführt zu werden. Er beſteht aus einem Leibe und aus einer Seele; beyde ſind ihrer Subſtanz nach von einander unterſchieden; es ſind zwey Individua, von denen jedes ein anderes Weſen hat, als das andere; und doch ſind ſie, der Perſöhnlichkeit nach, nicht mehr als ein einziges Individuum. Niemand kann erklären, wie das ſeyn kann, und doch muß der Menſch glauben, daß es wahr iſt. Auf gleiche Weiſe kann auch niemand erklären, wie drey Perſonen ein und daſſelbe Weſen ſeyn können. Da es aber die Schrift ſagt und die Kirche lehrt, ſo kann ſolches, der Unbegreiflichkeit wegen, nicht geläugnet, ſondern muß vielmehr geglaubt werden. Indeß iſt nach der Lehre Moſes und Pauli die menſchliche Seele zum Bilde Gottes erſchaffen worden; alſo kann der Menſch gewiſſermaßen die Dreyeinigkeit der Perſonen in ſich ſelbſt, wie in einem Spiegel, abgebildet ſehen. Drey Dinge ſind es, die wir darinnen bemerken und in ihrem einigen Weſen von einander unterſcheiden können. Die Seele kennet und denket ſich ſelbſt; ſie erinnert ſich ihrer

ſelbſt; ſie liebt ſich ſelbſt, ob ſie gleich ein und daſſelbe Weſen iſt. Der Verſtand zeugt gewiſſermaßen das Gedächtniß; denn wie könnte ſie ſich deſſen erinnern, das ſie nicht vorher gewußt oder verſtanden hätte? Von dem Verſtande aber und dem Gedächtniſſe gehet ſo zu reden, die Liebe oder Zuneigung gegen ſich ſelbſt aus. Denn was iſt die Liebe anders, als eine Neigung ſich ſelbſt zu verſtehen oder zu erkennen und ſich deſſen zu erinnern, deſſen man ſich bewußt iſt? Damit vergleichet Hugo nach dem Beyſpiele Auguſtins die drey Perſonen des Einigen göttlichen Weſens; zum Beweiſe, daß in einem und demſelben Weſen ein Unterſchied der Perſonen ſeyn könne, ohne die Einheit derſelben aufzuheben, bedenket aber mit ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen nicht, daß Vergleichungen dieſer Art viel bedenklichere Schwierigkeiten verurſachen, als diejenigen ſind, die ſie heben ſollen.

Von der Lehre der Dreyeinigkeit kömmt Hugo auf die Lehre von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, die ihm Gelegenheit giebt, zugleich von Unveränderlichkeit und Allgegenwart Gottes zu reden und bey der Anzeige des Endzwecks der Menſchwerdung zugleich ſeinen Begriff von der Sünde wider den heiligen Geiſt vorzutragen. Er lehrt die Vereinigung zwo von einander unterſchiedener Naturen, der göttlichen und der menſchlichen in einer und derſelben Perſon Jeſu Chriſti, ohne einige Vermiſchung derſelben mit einander und ohne Verwandlung der einen in die andere. Wir haben nur Einen Chriſtum, ob er gleich aus der Perſon des Sohnes und einem aus Leib und Seele beſtehenden Menſchen beſteht. Dieſe drey Naturen ſind von einander weſentlich unterſchieden und unvermiſcht mit einander, durch die Wirkung der Allmacht aber in einer Perſon vereiniget. Daher heißt das Ganze Gott, der göttlichen Natur wegen,

gen, welche dieſe Perſon hat und das Ganze Menſch, wegen ſeiner Menſchheit. Der Sohn des Menſchen kann deswegen mit Recht ſagen, weil er Gott iſt, daß er vom Himmel herabgekommen ſey und ob er gleich auf Erden redet, daß er im Himmel ſey. Er, derſelbe Chriſtus, der für uns gelitten hat, war dem Fleiſche nach im Grabe; der Seele nach in der Hölle, der Gottheit nach überall, iſt im Paradieſe; eine Meinung, die allein dieſem Erzbiſchofe eigen zu ſeyn ſcheint, weil die Redensarten, in der Hölle ſeyn, und zur Hölle niederfahren, ſehr von einander verſchiedene Gedanken anzuzeigen ſcheinen; wenigſtens würde ſie einem Abälard, oder Gilbert von Poitiers ſehr übel gedeutet worden ſeyn.

Obgleich alſo Chriſtus, fährt er fort, in ſofern er Menſch iſt, nur an einem beſtimmten Ort ſeyn kann, ſo iſt er doch als Gott überall ganz eben derſelbe und unveränderlich, der keines andern Weſens bedarf, ohne deſſen Daſeyn und allgegenwärtige Kraft kein anderes Weſen ſeyn kann. Daraus nun, daß ihn der Vater ſendete; daß er vom Vater geſendet, eine menſchliche Natur annahm, und in der Jungfrau Maria von dem heiligen Geiſt empfangen wurde, iſt unwiderſprechlich, daß, obgleich nun der Sohn Menſch wurde, dennoch ſeine Menſchwerdung ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit ſey. Allein ob er gleich von dem heiligen Geiſte empfangen wurde, ſo war er doch deswegen nicht ein Sohn des heiligen Geiſtes; denn Maria wurde durch die Gnade deſſelben, nicht aber durch die Luſt des Fleiſches fruchtbar, und der heilige Geiſt zeugte nicht die Subſtanz deſſen, welcher geboren werden ſollte, ſondern bereitete nur die Materie der Seele deß, der geboren werden ſollte, aus dem Leibe der Jungfrau Maria zu einer würdigen Wohnung zu; ein Gedanke, worüber

ſich in der Folge viele Scholaſtiker ſehr weitläuftig ausgebreitet haben. Wie der Sohn geſendet worden iſt, ſo iſt auch nach der Verherrlichung Jeſu Chriſti nach ſeiner Auferſtehung der heilige Geiſt nicht allein von dem Vater, ſondern auch von dem Sohne geſendet worden, welches daraus erhellet, daß der Sohn, als er ſeinen Jüngern den Geiſt des Vaters zu ſenden verſprach, ſie erſt anblies, und dann zu ihnen ſagte: **Nehmet hin den heiligen Geiſt.** Daraus folget indeß nicht, daß der heilige Geiſt geringer ſey, als der Vater und der Sohn, weil der nicht geringer ſeyn kann, als beyde, der mit ihm ein und eben daſſelbe Weſen iſt. Auch folget ſolches nicht daraus, daß zwar die Sünde wider den Vater und den Sohn, wohl aber die Sünde wider den heiligen Geiſt nicht vergeben werden kann. Denn die Sünde wider den heiligen Geiſt beſtehet in der Verachtung der von ihm der Kirche mitgetheilten Macht, die Sünden zu vergeben. Dieſe Macht iſt dem Stuhl Petri, deſſen Feſt deswegen mit Recht gefeyert wird, und von dieſem allen denen mitgetheilt worden, denen die Sorge für die Seelen der Chriſten anvertrauet iſt. Zu dieſen müſſen alſo diejenigen, welche Vergebung der Sünde haben wollen, ihre Zuflucht nehmen, weil dieſelben durch den heiligen Geiſt Sünde vergeben können. Wer denn die Schlüſſel der Kirche und diejenigen, welche das Amt der Schlüſſel zu verwalten haben, verachtet, der ſündiget wider den heiligen Geiſt, oder läſtert ihn. Wie kann er alſo die Vergebung der Sünden, die eine Gabe des heiligen Geiſtes iſt, erlangen, wenn er dieſelbe nicht von der Kirche annehmen will, welche die Macht, ſie auszutheilen, empfangen hat? Eine ſolche Sünde iſt eine Verachtung der Liebe, bey welcher Verachtung keine wahre Buße Statt haben kann; wo aber keine Buße iſt, da kann auch keine Vergebung ſeyn.

Im

Im zweyten Buche dieſer Geſpräche unterſucht Hugo die Frage, wie Gott, der die höchſte Liebe iſt, und alle erſchaffenen Dinge ohne Ausnahme liebet, und als das unveränderliche Weſen auch in ſeiner Liebe weder eines Zuwachſes noch einer Abnahme fähig iſt, gleichwohl einige ſeiner Geſchöpfe ſtrafe. Er entſcheidet dieſe Frage eben ſo, wie ſie vor ihm Honorius, Odo, Anſelm, und der Verfaſſer des Elucidarius entſchieden hatten. Der Menſch empfieng einen freyen Willen von Gott, den er in ſeiner Gewalt hatte, den er aber, um glückſelig zu bleiben und noch glückſeliger zu werden, nach dem Willen Gottes brauchen, Gott alſo erkennen und über alles lieben ſollte. Dieß war der Menſch Gott ſchuldig, und dieſe Schuld foderte der Schöpfer von den Geſchöpfen, weil der Menſch nicht ohne dieſe Liebe gut und ſelig ſeyn kann. Denn wie die Liebe Gottes die wirkende Urſache aller und jeder Dinge iſt, ſo iſt auch die Liebe in den Heiligen die wirkende Urſache aller Tugenden, die den Menſchen gut, und der Vollendung ſeiner Seligkeit würdig machen. Wenn dann eine Seele undankbar gegen die höchſte Liebe iſt, und ihre Schuld der Liebe nicht abträgt, ſo verläßt ſie die Ordnung deſſen, was recht iſt, und die Unregelmäßigkeit ihres Willens iſt für ſie eine Strafe. Gott, der nicht anders als gerecht ſeyn kann, weil er ein Gott der Ordnung iſt, muß es dem Sünder empfinden laſſen, daß er nicht glückſelig ſeyn kann, wofern er es nicht durch ſeine Liebe werden will. Ich übergehe die eingeſchaltete ſowohl buchſtäbliche und allegoriſche Erklärung der ſechs Schöpfungstage und des erſten ſiebenten Tages, als eines Tages der Ruhe, wie auch der Urſachen, warum der heilige Geiſt ſeiner verſchiedenen Gaben wegen ſiebenfältig genannt zu werden pflege, weil ſolche willkührliche Allegorien und Deutungen nichts zur Geſchichte der Lehre beytragen.

In dem dritten Buche handelt Hugo von dem freyen Willen, von der Natur und Beſchaffenheit des Böſen, das allein in dem Willen des Menſchen Statt habe, von der Unſchuld Gottes an dem von ihm vorhergeſehenen Falle der Engel und der Menſchen, aus deſſen Vorherſehung keine Nothwendigkeit deſſelben folget. Ich bemerke bloß aus ſeinen Gedanken darüber, theils die Erklärung, die er von dem freyen Willen giebt, theils ſeine Eintheilung der Nothwendigkeit und ihren Gebrauch zur Vertheidigung der Unſchuld Gottes an dem Daſeyn des moraliſchen Böſen. Der freye Wille iſt nach ſeiner Meynung ein gewiſſes Beſtreben einer mit Verſtand und Vernunft begabten Natur, welche das Vermögen hat, (poſſibilitatem nennt ers,) dasjenige, was ſie wählt, zur Wirklichkeit zu bringen. Durch dieſes Vermögen, welches ſowohl der Menſch als der Engel empfieng, können beyde erkennen und urtheilen, wenn ſie den Schöpfer über ſich, und die Geſchöpfe unter ihm betrachten, daß ſie ihm in allen Stücken gehorchen, und ſich allezeit nach ſeinem Willen richten müſſen. Dieſes Urtheil und die darauf gegründete Wahl iſt nicht frey, ſo lange ſie das nicht thun, was nach ihrer Einſicht geſchehen muß. Unterlaſſen ſie das, ſo verlieren ſie ihren freyen Willen, und gerathen in die Sclaverey der Sünde. Hugo drückt ſich hier nicht, wie andre Lehrer der poſitiven Theologie, aus, welche die Veränderung, die durch die Sünde mit dem freyen Willen vorgeht, nicht als einen Verluſt dieſes Vermögens, ſondern bloß als eine Entkräftung deſſelben beſchreiben; ſo alt iſt ſchon die Unbeſtändigkeit in den Vorſtellungen und in der Art, ſich darüber auszudrücken! Daß er das Böſe als eine verſchuldete Beraubung der moraliſchen Vorzüge, die der Menſch haben, oder des Guten, das er thun ſollte, beſchreibt, darinnen folget er der gemeinen poſitiven

Theologie, gleichwie er auch die Unſchuld Gottes an dem Daſeyn deſſelben auf die gewöhnliche Weiſe rechtfertiget. Doch macht er den Unterſchied zwiſchen der unbedingten und der bedingten Nothwendigkeit ſehr deutlich, um zu beweiſen, daß, obgleich dasjenige erfolgt iſt, was Gott vorher geſehen hat, ſolches doch nicht nothwendig habe erfolgen müſſen, weil er es vorher geſehen hat. Unbedingte Nothwendigkeit iſt ihm, was ohne irgend einige Vorausſetzung nicht anders ſeyn kann, als es iſt; bedingt nothwendig hingegen heißt er das, was unter einer gewiſſen Vorausſetzung nicht anders ſeyn kann, als es iſt. So iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß ein Körper fühlbar ſey, oder aus Theilen beſtehe. Hypothetiſch nothwendig aber iſt es, daß, wenn einer lieſt, es nicht anders ſeyn kann, als daß er lieſt, ſo lange er lieſt. Daraus folget denn, daß vieles anders geſchehen könne, als es wirklich geſchieht, ob ſolches gleich nicht anders geſchieht. Wenn denn das, was anders geſchehen kann, als es geſchieht, nicht deswegen nothwendig iſt, weil es nicht anders geſchieht: So iſt offenbar, daß der Fall der Engel und der Menſchen nicht nothwendig war, weil ſie dasjenige, was ſie thaten, auch unterlaſſen konnten, ob ſie es gleich nicht unterließen, noch vielweniger aber deswegen, weil Gott vorher ſah, was ſie nicht unterlaſſen würden, ungeachtet ſie es unterlaſſen konnten. Gott prädeſtinirt die Menſchen alſo nicht zur Sünde, ob er gleich die beharrlichen Sünder zur Strafe prädeſtinirt. Einem zú etwas prädeſtiniren heißet einen zu etwas vorbereiten; zur Sünde kann Gott niemand vorbereiten, weil er ſonſt der Urheber der Sünde ſeyn würde; zur Strafe kann er wohl einen vorbereiten; denn das fodert ſeine Gerechtigkeit. Was die Worte des Apoſtels betrifft, daß Christus der Heiland aller Menſchen ſey: So ſagt Hugo, daß man ſie alſo verſtehen müſſe,

er

er ſey der Heiland aller derjenigen, die er ſelig machen wolle, weil niemand ſelig werden kann, den Jeſus nicht ſelig machen will.

Im vierten Buche handelt Hugo von dem Falle des erſten Menſchen, und ſuchet den Grund auf, warum Gott denſelben zugelaſſen habe, die Frucht des verbotenen Baumes zu eſſen, da ihm doch vorher bekannt war, daß Adam und Eva ſeinem Verbote dieſer Frucht nicht gehorchen würden. Den Grund, warum er ihnen dieſes Verbot gegeben hat, ſucht er vornehmlich darinnen, daß Gott den erſten Menſchen nothwendig ein Geſetz geben mußte, damit ſie wiſſen möchten, daß ſie einen Herrn über ſich hätten, welchem ſie Gehorſam ſchuldig wären. Den Grund von der Zulaſſung ihrer Verſuchung ſetzt er in die Nothwendigkeit ihrer Prüfung und der Uebung ihres Gehorſams. Dabey iſt er denn nicht der Meynung, daß bey Adam der Hochmuth vor ſeinem Falle vorhergegangen ſey; denn dieſes annehmen, meynt er, ſey eben ſo viel, als wenn man ſagen wollte, daß ſie ſchon gefallen geweſen wären, ehe ſie gefallen wären. Die Verſuchung, glaubt er, verführte den erſten Menſchen zur Einwilligung in den Ungehorſam durch den Reiz der Luſt, die damit verbunden war. Uebrigens behauptet Hugo, wie alle Auguſtinianer, daß man von dem moraliſchen Böſen keine wirkende Urſache deſſelben angeben oder ſuchen müſſe, weil ſolches nicht eigentlich ein Effect, ſondern ein Defect ſey, und nicht in dem, was iſt, ſondern in dem, was nicht iſt, aber doch ſeyn ſollte, beſtehe. Man müſſe, ſagt er, ſich immer erinnern, daß einige Worte nicht beſtimmt ſind, anzuzeigen, daß etwas da ſey, ſondern vielmehr zu erkennen zu geben, daß etwas fehle: So bedeutet das Wort **Bosheit** nicht etwas wirkliches, ſondern giebt zu verſtehen,

daß

daß das Gute nicht vorhanden ſey, welches vorhanden ſeyn ſollte. Wenn alſo jemand mit einem ſtreite, entweder um die Wahrheit zu erforſchen, oder um ſich ſehen zu laſſen, ſo müſſe man nicht geſtatten, daß er dergleichen Worte in dem Sinne brauche, als wenn wirkliche Dinge dadurch bezeichnet würden, indem allezeit aus ſolchen Bedeutungen falſche und ungereimte Schlüſſe und Folgerungen hergeleitet werden, die einen, wenn man die wahre Beſtimmung dieſer Worte aus der Acht läßt, in Verlegenheit ſetzen. So verhält ſichs mit dem Schluſſe: Was etwas iſt, das hat Gott gemacht; das Böſe iſt etwas; alſo hat Gott das Böſe gemacht. Hier iſt offenbar, daß in dem Unterſatze das Wort Böſe ſo gebraucht wird, als wenn etwas Wirkliches dadurch angezeiget würde. Nun zeigt es aber nichts Wirkliches an; denn es bedeutet bloß einen Mangel von etwas Wirklichen; alſo kann auch nicht daraus geſolgert werden, was gleichwohl im Schlußſatze daraus gefolgert wird. Es läßt ſich vielmehr grade das Gegentheil aus den Vorderſätzen ſchließen, wenn der Ausdruck des Böſen ſo genommen wird, wie er genommen werden ſollte. Geſchieht dieſes, ſo iſt der ganze Schluß der: Alles, was etwas iſt, das iſt von Gott gemacht worden; das Böſe iſt nicht etwas; alſo iſt das Böſe nicht von Gott gemacht worden; Gott iſt nicht der Urheber des Böſen.

Im fünften Buche handelt Hugo vornehmlich von der Erlaſſung der Sünde, und beſonders der Erbſünde. Da die Lehre von der Verſöhnung der Menſchen durch die Erduldung ihrer Strafen von Chriſto noch niemals genau und ausführlich genug in der Kirche erklärt worden war, ob man gleich die Leiden und den Tod deſſelben für den Grund unſerer Begnadigung und Erlöſung erkannt hatte; So war ſchon lange die Meynung aufgekommen,

kommen, daß den Menſchen, welche durch die Gnade zu Gott zurückkehren, und durch Jeſum Chriſtum geheiliget werden, zwar die Schuld der Sünde, und beſonders der von Adam auf ſie fortgepflanzten Sünde in der Taufe, aber nicht die Strafe derſelben erlaſſen werde, unter welcher Strafe man aber hauptſächlich das Elend und die Mühſeligkeiten des gegenwärtigen Lebens verſtand. Hugo war eben dieſer Meynung, und will in dieſem Buche beſonders zeigen, warum den Menſchen zwar die Schuld, aber nicht die Strafe der Sünde erlaſſen werde. Den Grund davon findet er vornehmlich in dem Nutzen, den die Erduldung derſelben für die Geheiligten hat, und der darinnen beſteht, daß ſie demüthig, und durch ihre Demuth immer fähiger werden, mehr Gnade zu empfangen, um in dem Streite des Fleiſches wider den Geiſt, wie in allen bloß menſchlichen Verſuchungen immer mehr Siege davon zu tragen. Von dem Fleiſche, welches wider den Geiſt gelüſtet, macht ſich Hugo noch ganz geſunde Vorſtellungen. Er verſteht darunter das Wohlgefallen der Seele an angenehmen ſinnlichen Empfindungen, in ſofern daſſelbe mit der Liebe und Folgſamkeit ſtreitet, welche wir Gott ſchuldig ſind. In dieſem Streite wird der Fromme oft überwunden, ohne daß derſelbe zu den Sünden, wozu ihn die ſündliche Erbluſt verleitet, ſeine Einwilligung giebt. Dieſe Sünden ſind die Erlaßſünden, und haben dieſen Namen, weil ſie den Menſchen, der ſeine Zuflucht zu Chriſto nimmt, wegen des dabey fortdauernden Glaubens an ihn nicht zugerechnet, ſondern vergeben werden, da bey denjenigen Sünden, zu welchen der Menſch wiſſentlich ſeine Einwilligung giebt, die alſo nicht Sünden der Schwachheit, ſondern Verbrechen ſind, der Glaube verloren geht, ohne welchen niemand ſelig werden kann. Die Mittel, wodurch der Menſch der Vergebung der

Sünden

Sünden theilhaftig wird, ſind ſowohl in dem alten, als in dem neuen Teſtamente die Sacramente. In dem alten war es das Sacrament der Beſchneidung; ſeit Chriſti Zeit iſt es das Sacrament der Taufe. Den Kindern hilft der bloße Gebrauch der Taufe; die Erwachſenen hingegen müſſen noch Werke der Liebe damit verbinden. Daß die Sacramente unter beyden Verfaſſungen der göttlichen Gnade verſchieden ſind, und Chriſtus nicht eher gekommen, davon wird der Grund angegeben, daß die Menſchen eine Zeit lang unter dem natürlichen Geſetze leben, und an ſich ſelbſt erfahren ſollten, daß ſie nichts anders thun als ſündigen könnten, damit ſie deſto eher demüthiger werden, und ihre Zuflucht zu Chriſto nehmen möchten. Das Geſetz führt alſo zum Glauben, wie ein Zuchtmeiſter; durch den Glauben aber wird der Geiſt erhalten, welcher die Liebe erzeugt, die das Geſetz erfüllt; damit indeß das Sacrament der Beſchneidung nicht verachtet, noch für ein unfruchtbares Mittel der göttlichen Gnade gehalten werden möchte: So ließ Jeſus die Beſchneidung an ſich ſelbſt verrichten, wie er, damit der Knecht ſich nicht weigern ſollte, ſich taufen zu laſſen, ſich ſelbſt taufen ließ. Nun iſt die Taufe ein allgemeines Mittel der Gnade für alle Nationen, und deswegen kann ſie auch im Falle der Noth von allen Chriſten verrichtet werden. Nur der Märtyrertod für die Religion kann die Stelle der Taufe vertreten, und hat gleiche Wirkungen, als ſie. Hugo iſt der Meynung, daß auch die Apoſtel getauft worden ſind, ob wir gleich in der Schrift keine Nachricht von ihrer Taufe finden. Auch meynt er, daß die Taufe nicht wiederholet werden dürfe, indem die Sünden, die der Menſch nach der Taufe begehe, durch das Sacrament der Buße abgewaſchen werden müßten: Eben deswegen will er die Sacramente hoch gehalten wiſſen, und fo-

dert,

dert, daß ſie auf die Weiſe, wie ſie geſtiftet worden ſind, verwaltet und gebraucht werden ſollen, weil ſie eine himmliſche Kraft haben, die ihnen Gott und nicht der Diener der Religion, der ſie verwaltet, mittheilet. Er hält deswegen die ſacramentlichen Handlungen für gültig und kräftig, wenn ſie gleich von böſen Geiſtlichen verrichtet worden ſind. Bloß in Anſehung der abgeſetzten und in den Bann erklärten Geiſtlichen iſt er der Meynung, daß, die Taufhandlung ausgenommen, die Ertheilung aller übrigen Sacramente von ihnen ungültig und nichtig ſind, obgleich die Kirche in einigen Fällen, als zum Exempel bey den Novatianern und Donatiſten die Ordinationen derſelben bey ihrer Wiederaufnahme in die Kirche genehmiget hätte.

Weil Hugo in dieſem Buche von den Sacramenten der Gnade, wodurch die Schuld aller Sünde, und beſonders der Erbſünde aufgehoben wird, geredet hatte: So kömmt er auf die Frage, woher jeder Menſch ſeine Seele habe, ob durch eine Abſtammung derſelben von Adam, wie jeder ſeinen Leib auf dieſe Weiſe von ihm hat, oder ob ſie durch eine neue Schöpfung unmittelbar von Gott kommen. Man hat geſehen, wie man ſich beſonders in dieſem Jahrhunderte gewunden hat, auf eine Frage, über welche man ſeit den Zeiten Auguſtins und Hieronymus in der Beantwortung derſelben nicht einig werden konnte, eine befriedigende Antwort zu ertheilen. Auch Hugo iſt darüber in großer Verlegenheit, und man muß geſtehen, daß zu ſeiner Zeit wenige ſo gut eingeſehen haben, wie viel Bedenkliches die verſchiedenen Auflöſungen dieſer Frage haben. Er verſucht auch eine, die, wofern ſie nicht ganz neu iſt, dennoch zum Beweiſe dient, wie ſehr er ſein Nachdenken dabey angeſtrengt habe. Er geht in dieſer Unterſuchung ſehr behut-

behutſam zu Werke. Wir haben, ſagt er, von der Seele viele Lehrer geleſen, wir wollten aber nicht gern irren. Diejenigen, welche ihre Meynung gern aus Zeugniſſen der Schrift beweiſen wollen, führen gleichwohl keine andern, als ſolche Ausſprüche an, aus denen bloß erhellet, daß Gott die Seelen der Menſchen ſchaffe, wenn und wo es ihm gefällt. Zuvörderſt will ich nur die Irrthümer anzeigen, welche man in dieſer Lehre ſorgfältig zu vermeiden ſuchen muß. Diejenigen irren, welche glauben, daß Gott die Seelen nicht aus nichts, oder aus etwas, ſondern aus ſich ſelbſt erſchaffen habe. Denn daß dieſes ein Irrthum ſey, das beweiſet die Veränderlichkeit der Seele, und die Möglichkeit ihrer Verſchlimmerung. Weiter irren diejenigen, welche die Seelen für körperliche Weſen halten; denn als eine geiſtige und vernünftige Natur weis ſie Gutes und Böſes von einander zu unterſcheiden, welches kein Körper thun kann. Daß die Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Fleiſche Gutes verdient habe, dieſes Verdienſt aber durch das Fleiſch verloren habe; daß ſie urſprünglich in einem andern Zuſtande, ehe ſie noch einen Leib hatte, geſündiget habe, wofür ſie nun im Leibe geſtraft werde, welches beydes nicht angenommen werden kann, ehe bewieſen worden iſt, daß ſie ſchon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe da geweſen ſey; daß die Kinder, die ohne die Taufe wiedergeboren zu ſeyn, ſterben, nicht verdammt werden, da doch der Apoſtel ſagt, daß von Einem die Verdammniß auf Alle gekommen ſey, wofern ſie nicht Glieder Chriſti werden: das ſind alles Irrthümer, welche von uns verworfen werden müſſen. Wie Gott die beyden erſten Menſchen erſchaffen habe, davon werden wir in dem erſten Buche Moſis deutlich genug unterrichtet. Von der Seele Adams leſen wir, daß Gott ihm dieſelbe eingehauchet habe; woher aber Eva ihren

ihren Geiſt empfangen habe, davon finden wir keine Nachricht. Ob nun die Nachkommen Adams ihre Seelen daher haben, woher ſie der erſte Menſch hatte, das heißt, ob Gott ihnen eben ſo neue Seelen gebe, wie er den erſten Menſchen eine neue Seele gab, oder ob die Seelen der Nachkommen auf eine ähnliche Weiſe von den Seelen der Menſchen abſtammen, wie die Leiber derſelben von den Leibern ihrer Stammältern fortgepflanzt werden, das iſt weder durch einen gewiſſen und deutlichen Grund entſchieden, noch durch einen evangeliſchen Ausſpruch beſtimmt worden. Doch, wohin gerathe ich, ſagt Hugo? Ich beſinne mich auf den Ausſpruch des Hieronymus, den die ganze apoſtoliſche Kirche lieſt und annimmt. Dieſer alte große Lehrer ſchreibet, daß die Seelen nicht wie ein Abſenker fortgepflanzt, ſondern allezeit von Gott erſchaffen würden, wenn menſchliche, von Adam und Eva abſtammende Leiber damit belebet werden ſollen. Dieß verſichert er ſo nachdrücklich, daß er ſogar ſein Anathema wider diejenigen ausſpricht, welche anders denken möchten; auch das nimmt die Kirche durchgängig an. Wir alſo, die wir getreue Schüler der Kirche ſind, halten uns nicht für berechtiget, die Meynung des Hieronymus zu verwerfen, und glauben alſo nicht eine Abſtammung, ſondern eine Schöpfung der Seelen, welche neu und unſchuldig ſind, wenn ſie mit ihren von den Menſchen abſtammenden Leibern vereiniget werden. Nur möchte jemand ſagen, die Sünde ſey denn von den erſten Menſchen auf ſeine Nachkommen durch die von ihm abſtammenden Leiber fortgepflanzt worden. Allein wie kann man dieſes ſagen, wenn man weis, daß die Sünde nicht im Fleiſche, ſondern in der Seele befindlich ſey; der Leib iſt vielmehr durch den Ungehorſam der vernünftigen Seele verdorben; die Seele aber hat die Sünde in dem Leibe, und mit

mit dem Leibe. Wer hingegen behauptet, daß der Leib allein, weil er von Adam abſtammt, deswegen Sünde habe, und nachdem er in Adam verderbt worden iſt, eine ſolche Empfänglichkeit zur Sünde erhalten habe, daß, ſobald die Seele mit dieſem ſo verderbten Leibe vereiniget wird, dieſe ſogleich mit dem Unvermögen der Sünde zu widerſtehen angeſteckt werde, der irret auch. Wer dieß behauptet, der ſage doch, ob eine ſolche Seele nothwendiger Weiſe oder freywillig ſündige? Unterwirft Gott dieſelben einer ſolchen Nothwendigkeit, ohne daß ſie es durch etwas Böſes verdient haben, ſo handelt Gott ungerecht; Gott aber kann nicht ungerecht handeln: alſo kann Gott nicht die Seelen nöthigen, zu ſündigen. Wenn alſo die neue Seele, welche unſchuldig erſchaffen iſt, im Leibe und mit dem Leibe von der Sünde angeſteckt wird: So ſündigt ſie nicht aus Nothwendigkeit, ſondern mit freyem Willen. Folglich ſündigt ſie von ſich ſelbſt, und nicht durch die auf ſie fortgepflanzte Sünde. Nehmen wir nun dieß an, widerſprechen wir dadurch nicht dem Apoſtel, welcher ſagt, daß die Sünde durch Einen Menſchen in die Welt gekommen ſey? Daraus folget, daß alle diejenigen, welche der Erlöſung Jeſu bedürfen, um nicht verdammt zu werden, in Adam geſündiget haben. Eben deswegen eilt man, nach der Gewohnheit der Kirche, mit neugebornen Kindern ſo ſehr zur Taufe, damit ſie nicht ohne Taufe ſterben, weil es in dem Evangelio heißt, daß, wer nicht aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte wiedergeboren ſey, nicht in das Reich Gottes komme. Weil nun der Apoſtel ſagt, daß alle Menſchen in Adam geſündiget hätten, die Kirche aber mit dem Hieronymus der Meynung iſt, daß die Seelen nicht von den erſten Menſchen abſtammen, ſondern erſt erſchaffen werden, wenn ſie menſchliche Leiber beleben ſollen: Wie kann denn beydes

zugleich wahr ſeyn? Einige, welche dadurch in die Enge kommen, und nicht ſehen noch wiſſen, wie ſich beyde Lehren mit einander vereinigen laſſen, und denen, die darüber belehrt ſeyn wollen, keine befriedigende Antwort geben können, gleichwohl aber ſich ſchämen, ihre Unwiſſenheit zu geſtehen, laſſen ſich dadurch verleiten, wider die eine oder die andre Lehre anzuſtoßen, und werden dann Ketzer genannt, wenn ſie darüber eine Erinnerung bekommen, und gleichwohl ihre gefaßte Meynung nicht fahren laſſen wollen. Indeß ſind beyde Meynungen einander nicht ſo entgegen, daß ſie ſich auf keine Weiſe mit einander vereinigen laſſen ſollten. Die von Gott unſchuldig erſchaffenen Seelen werden freylich auf keine Weiſe, weder durch Gott noch ihre eigne Natur zur Sünde gezwungen; ſondern ſie werden durch ihren eigenen Willen ſündig. Sobald ſie ſich mit ihren von Adam abſtammenden und durch ſeine Sünde verderbten Körpern verbinden, und dieſelben beleben, ſo dringet ſich ihnen die verderbliche fleiſchliche Luſt auf. Indem nun die Seele Vergnügen daran findet, und darein williget, ſo ſündiget ſie in dem Leibe und mit dem Leibe; folglich ſagt der Apoſtel mit Recht, daß alle Menſchen in Adam geſündiget haben, das heißt, in dem Fleiſche, welches von Adam herſtammet. Dadurch alſo, daß jede neuerſchaffene Seele, indem ſie ſich mit dem von Adam abſtammenden Leibe verbindet, und denſelben belebet, in die Reizungen der Sünde einwilliget, und dieſe Einwilligung ſo oft wiederholt, bis ſie zur Gewohnheit wird, verliert ſie das Vermögen des freyen Willens zum Guten, ob ſie gleich noch den Namen deſſelben und das Vermögen behält, vieles durch ihren freyen Willen zu thun, was zu den Geſchäften des irrdiſchen Lebens gehört, und Künſte lernen, ſäen, bauen, und andre ſolche Verrichtungen vornehmen, und

auch wohl über geiſtliche Dinge, obgleich auf keine ihr heilſame Weiſe, und mit einem innigen Wohlgefallen daran, denken und reden kann. Weil wir denn ſo zum wahren Guten geſchwächt und entkräftet worden ſind, ſo müſſen wir Jeſum Chriſtum, den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, anbeten, daß er ſeine Kraft mit unſerer Schwachheit hat vereinigen, und unſerm Unvermögen durch ſeine Stärke zu Hülfe kommen wollen, welches beſonders durch die von ihm verordneten Sacramente geſchieht.

Hierauf handelt Hugo nach den Vorſtellungen ſeiner Zeit beſonders vom Sacramente des Altars; behauptet eine wirkliche Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Jeſu Chriſti; ſagt, daß das Abendmahl ein Viaticum genannt werde, weil wir deſſen auf unſrer Pilgrimreiſe durch die Welt zum Himmel zur Zehrung unterwegens bedürften; giebt den Grund an, warum die Kirche auch für die Verſtorbenen bete, und erklärt, was nach ſeiner Meynung, zum würdigen Genuſſe des Abendmahles erfordert werde, wozu vornehmlich gute Werke, die Beſſerung des Lebens und die für die Sünden von der Kirche aufgelegten Büſſungen gehören ſollen. Ich übergehe dasjenige, was er im ſechſten Buche von den Mönchen und ihrer Beſtimmung zu allen den Verrichtungen, welche eigentlich der Cleriſey obliegen, zu welcher dieſelbe in den ältern Zeiten nicht gehörten, zu denen ſie aber nun Hugo rechnet, als auch im ſiebenten Buche über die Lehre von der Dreyeinigkeit ſagt, wovon das Wichtigſte darinnen beſteht, daß er Spuren, Abdrücke und Aehnlichkeiten der Dreyeinigkeit, und zwar ſowohl des einigen göttlichen Weſens, als der drey in einem und demſelben höchſten Weſen beſtehenden Perſonen, in den Seelen der unvernünf-

 tigen

tigen Geſchöpfe, und zwar theils in der Erkenntniß, die ſie durch ihre Sinne von körperlichen Dingen haben, theils in dem Gedächtniſſe, theils in dem Willen derſelben; außer den Seelen der Thiere auch in den Körpern, in ihrer Zählbarkeit, in ihrer Meßbarkeit und in ihrer Schwere, wodurch auch das kleinſte Stäubchen aus der Luft und aus dem Waſſer ſich nach der Erde neigt, bis es zur Ruhe kömmt; in dem Menſchen aber in ſeinen Sinnen, in ſeinen Bewegungen und in den Kräften ſeiner Seele zu bemerken glaubt; der verſchiedenen Anzeigen der Dreyeinigkeit nicht zu gedenken, welche er in der Zeit und ihren verſchiedenen Beſchaffenheiten, in dem dreyfachen Sinne der heiligen Schrift, dem buchſtäblichen, dem myſtiſchen oder allegoriſchen, und in dem moraliſchen, in den Sacramenten der Kirche, und auch in dem Urſprunge der Schöpfung des menſchlichen Geſchlechtes zu entdecken weis. Ich glaube, daß es genug ſey, dieſe dogmatiſchen Spielwerke der poſitiven Theologie angezeigt zu haben, die bey einem Abälard oder Gilbert von Poitiers vielleicht für Ketzereyen erklärt worden wären, einem Erzbiſchofe von Rouen aber als fromme und erbauliche Gedanken angerechnet werden mochten.

Zu allen dieſen Lehrern, welche das ſinkende Anſehn der poſitiven Theologie ſowohl durch ihre Gelehrſamkeit als auch durch die äußerliche Gewalt der Kirche zu unterſtützen und aufrecht zu erhalten ſuchten, und ſich um einzelne Theile derſelben durch Schriften verdient machten, zuweilen auch eine Art von Philoſophie zu Hülfe riefen, um die Autorität von dem Vorwurfe, ſich ſelbſt oft zu widerſprechen, zu befreyen, ohne ihr gleichwohl einigen Dank dafür ſchuldig ſeyn zu wollen, gehören die meiſten Gelehrten, deren Namen durch Schriften eines nicht dogmatiſchen Innhaltes auf die Nachwelt erhalten

worden

worden ſind. Man ſieht theils aus verſchiedenen beyläufig von ihnen eingeſtreuten theologiſchen Meynungen, theils aus ihrer ganzen Art zu denken und ihre Gedanken vorzutragen, daß ſie in der Religion keinen Gebrauch der Dialektik machen wollten, ſondern bloße Nachfolger der Alten waren; aufgeklärter oder finſterer, richtiger oder irriger, nachdem die Quellen der Alten beſchaffen waren, oder diejenigen ihrer Zeitgenoſſen dachten, deren Schüler ſie waren, deren Parthey ſie nahmen. Man kann doch aus ihren verſchiedenen Schriften manches ſammlen, was zur Vollſtändigkeit der Geſchichte der poſitiven Theologie gehöret. Gottfried von Vendome, von welchem wir eine Sammlung von Briefen haben, glaubte die Nothwendigkeit des Bekenntniſſes oder der Beichte aller und jeder Sünden zur Erlangung der Vergebung derſelben. Er glaubte im Abendmahle die Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti; worüber beſonders Alger, ein Scholaſtikus zu Lüttich, um den Widerſprüchen der geſunden Vernunft gegen dieſen der damaligen Cleriſey ſehr wichtigen und vortheilhaften Irrthum zu begegnen, nach der gewöhnlichen Lehrart ſchrieb. Daß gerade nicht mehr und nicht weniger als ſieben Sacramente wären, wodurch die Chriſten verſchiedener Arten der zu ihrer Seligkeit nöthigen Gnade theilhaftig würden, wußte Gottfried von Vendome noch nicht. Er ſpricht nur von fünf Sacramenten; von der Taufe, von der Firmelung, von der Prieſterweihe, vom Abendmahle, und von der letzten Oelung, von welcher er annimmt, daß ſie, wie die drey erſten, den Chriſten ein unvertilgliches und beſtändig fortdauerndes Merkmal des Chriſtenthums mittheile, und deswegen nicht wiederholet werden dürfe; dem aber Petrus der Ehrwürdige von Clugni widerſprach,

und behauptete, daß ſie allerdings wiederholt werden könnte, weil ſie unter die Mittel gehörte, wodurch die Menſchen der Vergebung der Sünden verſichert würden, deren ſie, wegen der Möglichkeit nach ihrer Geneſung wieder in Sünden zu verfallen, in neuen Gefahren eines gewiſſen Todes nöthig haben könnten. Guibert von Nogent ſchrieb eine Abhandlung von den Pfändern der Heiligen, worunter er die Reliquien derſelben verſtand; man findet darinnen vortrefliche Zeugniſſe wider die abergläubiſche Verehrung und Anbetung derſelben zu ſeinen Zeiten. Er äußerte auch darinnen wider die ungereimte Vorſtellung vieler ſeiner Zeitgenoſſen den richtigen Gedanken, daß die Flammen der Hölle, womit die Verdammten beſtraft werden ſollten, kein natürliches und materielles Feuer wären, wofür ſie doch, wie man aus dem Elucidarius weis, von ſo vielen gehalten wurden, weil Körper nicht auf die Seelen wirken könnten, deren Strafen alſo bloß von geiſtiger Beſchaffenheit ſeyn müßten, und alſo bloß in Schmerzen beſtänden, die ihnen das Bewußtſeyn ihrer Miſſethaten und Laſter verurſachten. Arnold von Rocheſter beantwortete verſchiedene unter den damaligen Mönchen über das Abendmahl aufgeworfenen Fragen, warum man zu ſeiner Zeit den Communicanten nicht Brodt und Wein beſonders gebe, wie nach der Einſetzung deſſelben geſchehen ſollte, und vordem in der Kirche geſchehen war, ſondern ihnen bloß eine in die Kelche eingetauchte Hoſtie gäbe; wie auch warum man bey Haltung des Abendmahles den vierten Theil einer Hoſtie in den Kelch zu legen pflegte. Er antwortet auf dieſe Fragen in ſeinem zweyten von Dachery bekanntgemachten Schreiben, daß Chriſtus zwar die Sacramente eingeſetzt, die Art und Weiſe ihrer Verwaltung und Austheilung aber der willkührlichen Beſtimmung der Kirche überlaſſen habe,

woher

woher es denn auch komme, daß, da die Apoſtel das Abendmahl nach vollendeter gemeinſchaftlichen Mahlzeit empfangen hatten, die Chriſten es nun nüchtern empfiengen, und ſich durch ein vorgängiges Faſten zum Genuſſe dieſer myſtiſchen Nahrung vorbereiten müßten. Daß ſie aber nun nicht abgeſondert erſt Brodt und dann Wein, ſondern eine in Wein getauchte Hoſtie empfiengen, dieß geſchähe, ſeiner Meynung nach, aus der ehrerbietigen Furcht, daß, wenn der Wein beſonders ausgetheilt würde, von dem Prieſter etwas verſchüttet werden könnte, oder in dem Barthe des Communicanten ein Tropfen davon hängen bleiben möchte. Auf die zweyte Frage antwortet er, daß man die Hoſtie nicht in vier, ſondern in drey Theile theilte, wovon ein Theil in den Kelch gelegt wurde, weil mit dieſem der Prieſter communiciren ſollte, wenn die ihm bey der Meſſe beyſtehenden Diaconi die beyden übrigen Theile empfangen hatten. Auch giebt er drey myſtiſche oder allegoriſche Gründe dieſes Gebrauches an. Es ſollte dadurch angedeutet werden; einmal, daß die Hoſtie ein Bild der Kirche ſey, die aus drey Ständen, den Obern, den Jungfrauen und den verheyratheten Perſonen beſtünde; zweytens, daß ſie ein Bild der Dreyeinigkeit wären, und endlich, daß es drey Zuſtände Chriſti, der Sterblichkeit, des Todes, und der Auferſtehung gäbe, die dadurch bezeichnet würden. Von gleicher Art iſt ſeine Beantwortung der Frage, ob man im Abenmahl Jeſum Chriſtum ohne Seele oder mit ſeiner Seele empfange. Zuerſt ſagt er, daß gemeiniglich ſolche Fragen von Leuten aufgeworfen würden, welche gern für gelehrt gehalten werden möchten, und dadurch dem Glauben der Einfältigen Fallſtricke legten, die in Demuth glaubten, was ſie der heilige Geiſt lehrte. Auf ſolche Fragen, ſagt er, müſſe man ſich nicht einlaſſen; man könne freylich nicht

begreifen, wie Brodt und Wein im Abendmahle der Leib und das Blut Chriſti werden könnten; indeß dürfe man doch nicht daran zweifeln, weil Chriſtus geſagt habe: **Das iſt mein Leib, das iſt mein Blut.** Gewiß ſey es, daß die Subſtanz des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt würden, obgleich dem Sinne nichts als Brodt und Wein gegenwärtig ſey, und dieſes in den Leib Chriſti verwandelte Brodt, und der in ſein Blut verwandelte Wein alle Eigenſchaften von beyden behalte. Allein wie die Eigenſchaften des Brodtes übrig bleiben, obgleich die Subſtanz deſſelben nicht mehr vorhanden ſey: So könne man auch ſagen, daß die Eigenſchaften des Fleiſches nicht da ſind, obgleich die Subſtanz deſſelben zugegen ſey, daß alſo für ganz unnütze gehalten werden müſſe, zu fragen, ob das Fleiſch Jeſu Chriſti im Abendmahl als getödtet oder als unſterblich, als beſeelt oder als unbeſeelt gegenwärtig ſey. Solch ein Unſinn von Fragen und Antworten gehörte zur poſitiven Theologie der Zeit, der in der Folge durch die ſcholaſtiſche nicht weggeräumt, ſondern vermehret wurde. **Petrus von Blois** braucht in ſeinem 148 Briefe zuerſt den Ausdruck der Transſubſtantiation, und gleichwohl behauptet er, was der nun gemeinen Meynung davon ſo offenbar widerſprach, daß der Leib Jeſu Chriſti im Abendmahle nicht ſeiner eigenen **Natur** nach, in welcher er nur an Einem beſtimmten Orte ſeyn könne, und auch wirklich im Himmel ſich befinde, ſondern durch ſeine allmächtige Kraft und auf eine geiſtliche **Weiſe** gegenwärtig ſey. Stephanus, ein Biſchof von Dornick, von welchem wir gleichfalls eine Sammlung von Briefen haben, behauptete nach der gewöhnlichen poſitiven Lehrart wider den Biſchof Mauritius von Paris, daß, wenn auch bey der Taufe die Worte: **Ich taufe dich**, hinweg gelaſſen,

und bloß die Worte: Im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes, geſagt würden, es eine wahre und gültige Taufe wäre, indem jene Worte wohl zur Feyerlichkeit der Verwaltung dieſes Sacraments, nicht aber zur Subſtanz deſſelben gehörten. Er war ſo ein eifriger Anhänger und Vertheidiger der alten Lehrart, daß er ſich in einem Schreiben an den damaligen römiſchen Pabſt mit großer Heftigkeit über die überhandnehmenden Neuerungen darinnen beſchwerte. Man vernachläßigt, ſagt er, das Studium der Väter; man beſchäftigt ſich nur mit der Scholaſtik, und mit den Decretalen. Den Gelehrten iſt es mehr um Ruhm, als um die Unterweiſung der Gläubigen zu thun. Täglich ſchreibt man neue Summen, neue theologiſche Werke, die Zuhörer zu unterhalten und zu betrügen, als ob man an den Schriften der Väter nicht genug hätte, welche die heilige Schrift durch eben den Geiſt auslegen, durch den ſie von den Apoſteln und Propheten geſchrieben worden iſt. Dieſe neuen Lehrer bringen neue und fremde Gerichte zu einer Zeit herbey, da das Gaſtmahl des Königes ganz zubereitet iſt. Man ſtreitet öffentlich wider die Ausſprüche der Kirche, über das unbegreifliche Weſen Gottes, über die Dreyeinigkeit, über die Menſchwerdung, und es giebt beynahe ſo viele Irrthümer, als es Lehrer, ſo viele Aergerniſſe, als Hörſäle, ſo viele Gottesläſterungen als Lehrſtühle giebt. Soll über Angelegenheiten geurtheilt werden, die durch Kirchengeſetze entſchieden werden müſſen, ſo führt man uns in einen Wald von Decretalen, die man den römiſchen Päbſten angedichtet hat, aus denen ſich niemand herausfinden kann, und man kehrt ſich nicht allein nicht mehr an die alten Verordnungen der Kirche, ſondern man verwirft ſie, man verachtet ſie, daher kömmt es, daß man in dieſer Verwirrung die heilſamen Verordnungen der alten Kirchenverſammlungen nicht

mehr

mehr auf dem neuen befolget. Die freyen Künſte haben ihre vormalige Freyheit verloren, und ſind ſo in Verachtung gefallen, daß die Lehrſtühle mit lauter jungen Leuten beſetzt werden, und diejenigen, die kaum Schüler zu ſeyn verdienen, ſchon Meiſter heißen wollen, weil ſie, ohne ſich an die Regeln der Kunſt zu kehren, ſich mit lauter Sophiſtereyen beſchäftigen, die Thoren zu fangen, wie Fliegen von den Spinnen in ihren Spinngeweben gefangen werden. Umſonſt wehklagt die Philoſophie, daß man ihr ihre Kleider nehme, und zerreiße; ſie hat keinen Alten mehr, der ſie tröſte, und tröſtet auch keinen Alten mehr. Dieß ſind Mißbräuche, ſagt er, die deiner Verbeſſerung bedürfen, heiliger Vater, damit durch dein Anſehn eine gleichförmige Methode im Unterweiſen und Lernen eingeführt werde, und man nicht ſagen möge: Hier iſt Chriſtus, und da iſt Chriſtus. Wilhelm, der Abt des Kloſters vom h. Dietrich bey Rheims, erklärte ſich auch wider alle Neuerung in dem gewöhnlichen Vortrage der Theologie. Er war, wie man ſehen wird, einer von Abälards vornehmſten Anklägern und Gegnern, und wollte durchaus, daß man bloß bey den Meynungen der Väter bleiben ſollte, deren Ausſprüche in Glaubensſachen er noch vor Peter Lombarden ſammelte, und Bernharden von Clairvaux zur Durchſicht und Beurtheilung anvertrauete. Auch ſchrieb er wider Wilhelm von Conches, der über die Dreyeinigkeit faſt eben dieſelben Gedanken vorgetragen hatte, die Abälarden in die Gefahr brachten, als ein Ketzer verdammt zu werden. Er glaubte mit ſeinen Zeitgenoſſen die Transſubſtantiation, und behauptete, daß man ſie annehmen müſſe, weil man ſonſt genöthiget wäre, eine Impanation anzunehmen, wie er in einem beſondern Werke zu beweiſen ſuchte, welches in dem vierten Bande der Ciſtertienſiſchen Bibliothek befindlich iſt. Eben dieſer Meynung war Peter

der

der Ehrwürdige, der auch die Fragen unterſuchte, wie die Jungfrau Maria irgend etwas nicht habe wiſſen können, da ſie Jeſum Chriſtum unter ihrer Bruſt getragen hätte, in welchem ja alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen geweſen wären; ob ſie nicht am Pfingſtfeſte auch beſondere außerordentliche Gaben des heiligen Geiſtes empfangen habe; ob Chriſtus bey den Evangeliſten ſich nicht ausdrücklich Gott genannt habe, wie einige Mönche ſeiner Zeit behaupten wollten, die er nicht ſehr geſchickt widerlegt. In eben dieſem Geſchmacke ſchrieb Arnold von Liſieux, welcher beſonders von der Jungfrau Maria glaubte, daß ſie in dem Augenblicke als ſie die Verkündigung der Empfängniß Chriſti von dem Engel Gabriel, demüthig und gläubig annahm, von aller angeerbten und wirklichen Sünde gereiniget worden wäre, damit der Sohn Gottes eine vollkommene heilige Natur habe von ihr annehmen können; eines Philip Harvengs von Bonneeſperance, welcher den König Salamo verdammte, weil Origines, Auguſtinus, Gregorius der Große, Fulgentius, Beda und Paſchaſius dafür gehalten hatten, daß er nicht ſelig geworden wäre; eines Walters von Mortagne und einiger ſeiner dogmatiſchen Briefe an den Hugo Victorinus; eines Arnolds von Bonneval; eines Probſtes von Reichersberg Gerochs, der über die Verklärung des Sohnes Gottes ſchrieb und mit vielem Eifer ſich wider verſchiedene ſcholaſtiſche Begriffe von der perſönlichen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto ſetzte, nicht umſtändlich zu gedenken, weil man nichts anders aus ihren Schriften lernt, als daß ſie, um der Mühe, ſelbſt über die Religion zu denken, überhoben zu ſeyn, den hergebrachten Meinungen mit unveränderlicher Treue anhiengen. An Kirchenverſammlungen fehlte es freylich in dieſem Jahrhunderte nicht, die ſich mit

mit vielerley Gegenſtänden und Angelegenheiten beſchäftigten, aber ſich um den Zuſtand der Lehre nicht bekümmerten; die aber ſehr genau beſtimmten, daß diejenigen, welche von einem Biſchofe in den Bann erklärt worden wären, von niemanden aufgenommen werden; daß die Chriſten bey keinem verheyratheten Prieſter die Meſſen leſen laſſen, oder hören; daß die Erzbiſchöfe, wenn ſie reiſten, nur mit vierzig bis funfzig Pferden, die Biſchöfe nur mit dreyßig bis vierzig, die Cardinäle nur mit fünf und zwanzig und die Archidiaconi nur mit ſechs bis ſieben reiſen; daß ſie auch deswegen die Chriſten nicht mit Taxen oder Ausgaben beſchweren; daß die Mönche die Wirthshäuſer nicht beſuchen noch die Kleider tragen ſollten, die nur den Aebten zu tragen erlaubt waren. Indeß waren doch dieſe Biſchöflichen Zuſammenkünfte ſehr rüſtig, wenn Gelehrte oder Laien der Ketzerey vor ihrem Richterſtuhle beſchuldiget wurden, nicht ihre Meinungen zu prüfen, ihre Vertheidigung anzuhören und zu unterſuchen, ob ſie recht hätten oder ob ſie irrten, ſondern wenn die Biſchöfe gut gegeſſen und reichlich getrunken hatten, die Angeklagten ungehört zu verdammen, ſie zum Wiederrufe zu zwingen, ſie zu nöthigen, ihre Schriften ſelbſt ins Feuer zu werfen und ſie entweder in ein Kloſter einzuſperren, oder, wie ſich ein Schriftſteller der damaligen Zeiten ausdrückt, mit einer heiligen Grauſamkeit ohne Umſtände verbrennen zu laſſen und ohne Barmherzigkeit zu vertilgen.

Allein wie viele Gelehrte auch ihre Gelehrſamkeit, und die Kräfte ihres Geiſtes aufboten und anſtrengten, die alte gewöhnliche Lehrart in der Theologie aufrecht zu erhalten; wie ſehr überdieß ihnen der Ruhm und das Anſehn, worinnen ſie ſich dadurch zu ſetzen wußten, in dieſem Unternehmen zu Hülfe kam; welche Macht endlich

die Kirche ſelbſt durch die Herrſchaft, die ſich ihre Päbſte und Biſchöfe über die Gewiſſen der Menſchen nach und nach zu verſichern gewußt hatten, zur Unterſtützung dieſer Mühe anwendete: So mußte dennoch die poſitive Theologie den Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes, ihren Lehren und Meinungen mit einer neuen Form auch mehr Gewißheit und Stärke zu geben und die Vernunft, wie es ſchien, in ihre unterdrückten Rechte wieder einzuſetzen, weichen. Sie hatten in der That auch zu groſſe Mängel, als daß ſie in einer Zeit, wo ein auſſerordentlicher Trieb zur eigenen Unterſuchung der Religion und ihrer Lehren ſowohl unter den Gelehrten, als ſelbſt unter den Laien, rege wurde und immer mehr Kräfte gewann, nicht hätten immer ſichtbarer werden ſollen. Die ganze Theologie war ein ſehr unförmliches Gebäude. Einige Theile davon waren zu hoch aufgeführt, ſo weitläuftig ausgedehnt, mit ſo vielen überflüſſigen Zierrathen überladen, oder um den Einſturz derſelben zu verhindern, mit ſo vielen gebrechlichen Stützen unterbauet, daß ſie niemand betrachten konnte, ohne zu fürchten, daß ſie bey der erſten ſtarken Erſchütterung zuſammenfallen und ihre Bewohner unter ihren Ruinen begraben würden. Andre und zwar die weſentlichſten und wichtigſten Theile dieſes Gebäudes hatte man kaum zu bauen angefangen, oder ſo geringhaltige und untaugliche Materialien zu dem, was man gebauet hatte, gebraucht, daß das, was fertig war, weder Anſehn noch Feſtigkeit zu haben ſchien und weder eine bequeme noch ſichere Wohnung verſprach. Von den wichtigſten Lehren der Religion hatte man entweder gar keine entwickelten Kenntniſſe oder ſehr dürftige, unſtäte oder gar unrichtige und falſche Begriffe. Welche Lücken hatte nicht, wie aus dieſer weitläuftigen Beſchreibung von dem damaligen Zuſtande der Theologie ſo deutlich erhellet, bloß die Lehre von den Eigenſchaften des göttli-

göttlichen Weſens! Wie arm und nüchtern war nicht der Vortrag deſſen, was Chriſtus und ſeine Apoſtel von der Erlöſung der Menſchen durch ihn von den Strafen und der Herrſchaft der Sünde gelehrt hatten! Mit welchen Schlacken war nicht das reine Gold ihrer Lehre nach und nach vermiſcht und verfälſcht worden! Muß man nicht erſtaunen, wenn man ſieht, was die damaligen Lehrer der Kirche ſich für Vorſtellungen von den Endzwecken und Abſichten ſowohl der Menſchwerdung, als der Leiden und des Todes Jeſu Chriſti machten? Man behielt freylich die Namen der Erlöſung, der Verſöhnung und des Todes Jeſu Chriſti und der Begnadigung der Menſchen von Gott durch ihn und um ſeines Todes willen; aber man machte ſich falſche und verkehrte Begriffe davon. Von der eigentlichen innern Beſchaffenheit, des ſittlichen Verderbens ſowohl in dem Verſtande und in dem Gebrauche ſeiner Kräfte, als auch in dem Willen und den Neigungen, Begierden, Verabſcheuungen und Geſinnungen deſſelben fehlte es eben ſo ſehr an wahren und deutlichen Begriffen, wodurch der Menſch zu einer richtigen und wohlthätigen Selbſterkenntniß gebracht werden konnte. Wenn man beſonders wiſſen will, was von den innern Veränderungen gelehrt wurde, die mit dem Zuſtande des Menſchen vorgehen müſſen, um der Wohlthaten Jeſu Chriſti, des Seegens ſeiner Religion theilhaftig zu werden: So geräth man in eine Wüſte, in welcher man wohl die Worte, Heiligung, Buſſe und Glauben, Verachtung und Verläugnung der Welt und andere aus der myſtiſchen Theologie entwendete Ausdrücke, der Betrachtung der Einkehr in Gott, der Erhebung und Entzückung des Herzens zu ihm, der Reinigkeit des Herzens, und der Abgeſchiedenheit von der Welt erſchallen hört, bey denen aber nichts gewiſſes und beſtimmtes gedacht werden kann. Und welch eine Verwirrung der Begriffe

griffe herrſchte nicht in der Lehre von den Mitteln der Gnade und zugleich in der Lehre von dem, was die Menſchen nach dem Tode zu hoffen oder zu fürchten haben? Welche Ungereimtheiten und Lächerlichkeiten waren nicht darein verwebt, wurden nicht mit dem feyerlichſten Ernſte dem großen Haufen, als die nahrhafteſte Speiſe dargeboten! Zu der Vorſtellung dieſer Mängel und Lücken denke man ſich noch den ungeheuern Wuſt alberner Meinungen, die in das eingewebt waren, was noch aus der Religion Jeſu und ſeiner Apoſtel in dieſer Theologie Wahres zurückgeblieben war, und verwundere ſich, wenn man kann, darüber, daß die Sehnſucht nach einem beſſern Unterrichte in der Kirche ſo allgemein zu werden anfieng. An eine Verbindung des Theoretiſchen in der Religion mit ihrem ſo wichtigen moraliſchen Theile von den wahren Pflichten und Tugenden des Chriſten, wurde beynahe gar nicht gedacht. Wie die Vorſchriften der Moral in jenen theoretiſchen Meinungen gegründet wären; wie ſie ſich auf einander bezögen; welche Gründe der Verbindlichkeit, der Aufmunterung und des Troſtes in den Lehren des Glaubens lägen; was denn die Chriſten mit allen ſpitzfindigen Fragen über die Dreyeinigkeit, über die Menſchwerdung, über die Sünde, ihren Urſprung und eigentlichen Sitz und ihre Fortpflanzung, über die Prädeſtination, über die Transſubſtantiation und andere vermeinte Sacramente der Kirche, über deren Gebrauch, Beſchaffenheit, Kraft und Wirkung und Zahl man ſo verſchiedener Meinung war, wie auch mit den Erörterungen und Entſcheidungen aller dieſer Fragen anfangen ſollten, um dadurch weiſer, beſſer und glücklicher zu werden: Darüber wurde ein faſt allgemeines Stillſchweigen beobachtet und was noch darüber geſagt wurde, war größtentheils ein verwirrtes fanatiſches Geſchwätz, was niemand verſtehen noch brauchen konnte. Dazu

kam nun noch die Unſicherheit der Gründe dieſes Gebäudes. Man wollte freylich auch ſeine Beweiſe aus der heiligen Schrift führen und es kann freylich keine ehrwürdigere Auctorität für den menſchlichen Geiſt geben, als unfehlbare Ausſprüche der Gottheit ſind. Allein erſtlich brauchten die meiſten Lehrer der poſitiven Theologie dieſen Grund nur ſehr ſelten und wenn ſie ihn brauchten, ſo geſchahe es nicht bloß auf eine ſehr ungeſchickte Weiſe, weil die Wiſſenſchaft einer geſunden und richtigen Auslegung, wenn ich ſo ſagen darf, unter die damals verloren gegangenen Künſte gehörte, ſondern man brauchte auch nur gar zu oft zur Beſtätigung ſeiner Lehrmeinungen, ſolche Zeugniſſe des göttlichen Wortes, welche das nicht bekräftigten, was dadurch bewieſen werden ſollte, und dieß konnten ſehr oft auch die ungelehrten und Laien, denen der Gebrauch der heiligen Schrift noch nicht unterſagt war, einſehen und begreifen. Von der Vernunft und ihrem Gebrauche wollte man in der poſitiven Theologie gar nichts wiſſen; denn dieſe ſollte unter den Gehorſam des Glaubens gefangen genommen werden und gleichwohl hatten und gebrauchten die Menſchen dieſe Vernunft. Man verließ ſich alſo vornehmlich auf die Auctorität der alten Lehrer. Ambroſius hats geſagt, Auguſtinus hats geſagt; Gregorius, Fulgentius, Beda, habens geſagt. Dieß waren freylich ſehr hoch tönende Namen. Aber dieſe großen, heiligen, berühmten Väter waren oft über einen und denſelben Gegenſtand verſchiedener Meinung, wurden auch von dieſen ſo und von andern ſo verſtanden und erklärt; überdieß waren ſie ſelbſt unter den Gelehrten, welche andre in den Meinungen der Kirche unterweiſen und ſie über die an ſie gerichteten Fragen und Schwierigkeiten belehren ſollten, äuſſerſt ſelten. Ein Kloſter mußte ſie dem andern leihen. Sehr vielen Gelehrten fehlte ſogar eine litterariſche Kenntniß derſel-

derſelben von einigem Umfange und noch weniger wußten ſie die ächten und unächten Schriften der Väter von einander zu unterſcheiden. Aber noch immer hatte man eine Kenntniß der Dialektik und der ariſtoteliſchen Prädicamente. Was wunder alſo, daß viele, die darinnen eine beſondere Stärke zu beſitzen glaubten, in dieſem Magazine Materialien zu einem neuen Gebäude, oder tüchtige Waffen zu Vertheidigung der hergebrachten Lehre zu finden glaubten?

Doch der Gebrauch der Vernunft und der Philoſophie ſchien endlich vielen, nicht allein ſehr nützlich und wohlthätig, ſondern auch ganz nothwendig und unentbehrlich zu ſeyn, weil ſich gegen das Ende des eilften und zwölften Jahrhundertes ſogar große Partheyen in Italien, in Frankreich und beſonders in den Piemonteſiſchen Thälern, hervorthaten, die ſich erſt im Geheim und bald öffentlich dem läſtigen Joche des kirchlichen Anſehns zu entziehen anfiengen. Die Paulicaner des Orientes hatten ſich von der Bulgarey und Wallachey aus nach Italien verbreitet und daſelbſt Anhänger ihrer fanatiſchen und zum Theil gnoſtiſchen Meinungen gefunden, die plötzlich in Frankreich unter dem Namen der neuen Manichäer hervortraten. In den Thälern von Piemont hatte ſich ſeit dem neunten Jahrhunderte her die Lehre des Chriſtenthums in einer größern Reinigkeit erhalten, als anderwärts und dieß gab Gelegenheit zur Stiftung einer neuen chriſtlichen Parthey, die ſehr bald unter dem Namen der Waldenſer ein großes Aufſehen verurſachten. Hier und da traten auch in Italien, Frankreich und Deutſchland einzelne Gelehrte und Laien auf, welche es wagten, nicht allein gewiſſe große, das Volk drückende Misbräuche der Kirche anzugreifen, ſondern auch verſchiedenen noch nicht bezweifelten Lehrmeinungen

der Kirche mit einer Kühnheit zu widerſprechen, die in Erſtaunen ſetzt. Dieß war denn alles Trieb und Aufmunterung genug, junge hellere Gelehrte, welche doch feſt an den Lehrmeinungen der Kirche hiengen, anzufeuern, ſich in der Gefahr, worinnen ſich die Kirche und ihre Lehre zu befinden ſchien, mit ihrer Philoſophie und den eignen größern Einſichten, die ſie vor andern ihrer Zeitgenoſſen voraus zu haben meinten, anzunehmen und wider die gemeine Meinung zu behaupten, daß man die Lehren der Kirche nicht allein für die Gläubigen, durch Zeugniſſe der Schrift und der Väter darthun müſſe, ſondern ſie auch den Ungläubigen und Ketzern durch die Vernunft und Philoſophie entweder beweiſen, oder doch ihre Zweifel und Einwendungen wider die Religion dadurch widerlegen und zu Schanden machen könne. Auf ſolche Weiſe wuchs die ſcholaſtiſche Theologie, zu welcher ſchon der Saame längſt ausgeſtreuet und von einem Lanfrank, Anſelm von Canterbury, und Roſcelin von Compiegne zum Keimen gebracht worden war, ungeachtet alles Widerſtandes der Feinde der poſitiven Theologie, immer mehr und mit einem ſolchen Glücke in die Höhe, daß dieſe, zwar nicht eigentlich davon verdrängt, aber doch genöthiget wurde mit derſelben in eine genaue Verbindung zu treten. Ob die Religion dabey gewonnen habe, und dadurch mehr Licht unter das menſchliche Geſchlecht verbreitet worden ſey, iſt eine Frage, die nur durch die Kenntniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie, ihrer Veränderung und ihrer Schickſale richtig beantwortet werden kann.

Ueber

Ueber

Peter Abälards Verſuche,

den

Lehrbegrif der Religion ſeiner Zeit dialektiſch zu erklären und zu beweiſen.

Um die ſcholaſtiſche Theologie richtig beurtheilen zu können, iſt es nothwendig, daß man eine allgemeine Kenntniß ihres Urſprungs, ihres geheimen Wachsthums, ihrer allmähligen völligern Ausbildung und der Grundzüge ihres Charakters habe. Allein dieſe Kenntniß reichet nicht zu, das Gute, was derſelben zugeſtanden werden muß, ihre Einflüſſe in die Aufklärung des menſchlichen Geiſtes über die wichtigſten Gegenſtände des menſchlichen Nachdenkens, ihre Mängel und Fehler, und die daraus entſpringenden ſchädlichen Wirkungen für eine eben ſo gründliche und ausgebreitete als gemeinnützige Einſicht in die beſte Religion in dem Lichte zu ſehen, worinnen ſie geſehen zu werden verdient. Wer dieſes wünſchet, der muß ſich entſchließen, die Arbeiten derjenigen, welche ſich mit der Aufführung dieſes Gebäudes beſchäfftiget haben, genauer zu betrachten; theils um weder ungerecht noch unerkenntlich gegen ihre Bemühungen zu ſeyn; theils auch um mit den mannigfaltigen Abwegen, worauf ſich der menſchliche Verſtand ſelbſt bey den redlichſten Beſtrebungen, die Wahrheit zu finden, verirren kann, bekannt zu werden. Wer dieſe Abwege kennt, der wird den Schatz, den er gefunden zu haben glaubt, ſicherer bewahren und vertheidigen. Er wird

 ſich

ſich auch von den Feſſeln allgemeiner und durch das Alterthum ſowohl, als durch Macht und Gewiſſenszwang beſtätigter Meinungen leichter loswinden können. Man iſt gewohnt, drey Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie anzunehmen; eine Eintheilung, die nicht ſehr genau iſt, die man aber, als einen chronologiſchen Leitfaden in der Geſchichte derſelben, brauchen kann. Man iſt eben ſo gewohnt, Abälarden in dem erſten Zeitalter derſelben den vornehmſten Rang anzuweiſen, und in einem vollſtändigen Gemälde der ſcholaſtiſchen Theologie verdient er auch nicht ſowohl der Zeitfolge, als der Vorzüge wegen, wodurch er ſich von ſeinen Zeitgenoſſen und ſelbſt von vielen ſeiner Nachfolger unterſcheidet, im Vordergrunde dargeſtellt und in ſeiner wahren Beſchaffenheit abgebildet zu werden.

Peter Abälard, der nach den Ausſprüchen ſeines Jahrhundertes Galliens Sakrates, Occidents Plato, und der Mönch Ariſtoteles war; überall wegen ſeines ſcharfſinnigen Geiſtes, wegen ſeiner Beredtſamkeit, wegen der Mannigfaltigkeit ſeiner Kenntniſſe, wegen ſeiner Beleſenheit und Bekanntſchaft mit den beſten Schriften des griechiſchen und römiſchen Alterthums, verehrt und bewundert, in ſeinem Leben aber eben ſo ſehr beneidet, nach ſeinem Tode hingegen in ſeiner Grabſchrift mit dem ſtolzen Lobe verewigt, daß er alles gewußt habe, was je ein Menſch habe wiſſen können, war von Palets bey Nantes gebürtig. Er hatte, was in ſeinen Zeiten ein seltnes Glück war, einen Vater, der die Wiſſenſchaften, wider die Gewohnheit des damaligen Adels, faſt ſo ſehr liebte, als die Waffen und daher alle ſeine Kinder darin unterweiſen ließ, ehe ſie in den Krieg giengen. Dieſer Beſtimmung ſeiner Geburt entſagte Abälard, und die Gelehrſamkeit wurde ſeine einzige und liebſte Beſchäftigung.

gung. Beſonders hatte die Dialektik, welche damals in verſchiedenen Provinzen von Frankreich mit großem Eifer getrieben wurde, und für ihre Lehrer eben ſo einträglich war, als ſie dieſelben in Anſehn und Ruf brachte, für ſeinen nachdenkenden und ehrgeizigen Geiſt unwiderſtehliche Reizungen. Sein erſter Lehrer Roſcelin von Compiegne, den ſeine Spitzfindigkeit vor andern berühmt machte, feuerte ſeine Liebe gegen dieſe Wiſſenſchaft noch mehr an. Weil ſchon damals Paris der Hauptſitz aller Gelehrſamkeit im Occidente war und Wilhelm von Champeaux für den größten Dialektiker ſeiner Zeit gehalten wurde, ſo gieng Abälard dahin, um in der Schule dieſes berühmten Philoſophen ſeine bereits erworbnen Kenntniſſe zu erweitern. Er war nur kurze Zeit ſein Zuhörer geweſen, als er ſich erkühnte, ſeinem Lehrer über einige von ihm behauptete Meinungen zu widerſprechen. Der Schüler ſiegte in dieſem Streite über den Lehrer und dieſer Sieg gab dem ehrgeizigen Jünglinge ſo viel Muth, daß er ſich überredete, gelehrt genug zu ſeyn, nun ſelbſt einen Lehrer der Philoſophie abgeben zu können. Er eröfnete eine Schule zu Melun, wie viel Mühe ſich auch ſein eiferſüchtiger Lehrer gab, ſolches zu verhindern. Der Zulauf zu ihm war auſſerordentlich. Er kam, zum großen Verdruſſe ſeines Gegners, ſehr bald in den Ruf eines ausnehmend ſcharfſinnigen Dialektikers. Allein die Heftigkeit, womit er ſeine Kräfte zum Studiren anſtrengte, ſchadete ſeiner Geſundheit, und nöthigte ihn, zu ſeiner Erholung ſich auf einige Jahre aus Frankreich zu entfernen. Indeſſen hatte ſich Wilhelm von Champeaux in das Kloſter des h. Victor begeben und hatte daſelbſt ſowohl die Dialektik, als die Rhetorik zu lehren angefangen. Sobald Abälard dieſes vernahm, gieng er nach Paris zurück, um den rhetoriſchen Unterweiſungen deſſelben beyzuwohnen, gerieth aber bald wieder über die

Meinung, daß Ein und daſſelbe allgemeine Ding in jedem Individuo ſeiner Art exiſtirte, in einen neuen Streit mit ihm, entſchloß ſich, ſeine zu Melun errichtete Schule wieder zu eröffnen, und dieſelbe bald darauf zu nicht geringerer Kränkung ſeines Lehrers auf den Berg der h. Genevieve zu verlegen, welcher damals noch auſſerhalb Paris lag. Auch hier lehrte er mit einem ſo ausgebreiteten Beyfalle, daß Wilhelm von Champeaux ganz durch ihn verdunkelt, und ſeine Schule zu ſchließen genöthiget wurde. Indeß ſah auch Abälard ſich genöthiget, die von ihm angefangenen Vorleſungen zu unterbrechen, weil ihm die kindliche Liebe zu ſeiner Mutter rief, die eine Nonne zu werden beſchloſſen hatte. Nach ſeiner Zurückkunft nahm er ſich vor, vielleicht, weil ſein Gegner während der Zeit Biſchof von Chalons geworden war, zu Laon unter Anſelmen von Laudun, der in dem Rufe ſtand, große und berühmte Gottesgelehrte gebildet zu haben, die Theologie zu erlernen. Sehr bald glaubte Abälard auch in dieſem neuen Felde ſeinen Lehrer überſehen zu können, weil derſelbe auf einige ihm vorgelegte verfängliche und ſpitzfindige Fragen keine genugthuenden Antworten geben konnte. Nach ſeiner Meinung erleuchtete Anſelm, wenn er Licht anzünden wollte, ſein Hauß nicht, ſondern erfüllte es nur mit Rauch, und ſchien dem Schüler ein Baum zu ſeyn, der von fern zwar mit einer Menge Blätter prächtig in die Augen fiel, in der Nähe aber genauer betrachtet, keine Früchte hatte. Weil er ihn nun mehr für einen beleſenen Schwäzer, als für einen gründlichen Theologen hielt, ſo vernachläſſigte er ſeine Vorleſungen und verbarg auch ſeine Meinung von ſeinem Lehrer nicht vor ſeinen Mitſchülern, als ihm dieſe ihre Verwunderung über die Verſäumung ſeiner Lehrſtunden zu erkennen gaben. Befragt, wie er über die Auslegung der heiligen Schrift dächte, antworte er, daß

er

er ſich verwunderte, wie Gelehrten zum Verſtande der Schrifterklärer derſelben eigene Schriften und Gloſſen nicht genug wären. Auf die ſpottende Frage, einiger Anweſenden, an ihn, ob er denn, ohne einigen weitern Unterricht, ſich an die Auslegung derſelben wagen zu können, getraute, erwiederte er, eitel und zuverſichtlich, wie er war, daß er zu einem Verſuche dazu bereit wäre. Man wählte mit ſeiner Einwilligung die ſo dunkeln Weiſſagungen des Propheten Heſekiel; in der Hofnung, ihn über ſeine Vermeſſenheit auf dieſe Art deſto leichter zu beſchämen. Abälard ließ ſich dadurch von ſeinem kühnen Vorhaben nicht abſchrecken, ſondern lud ſeine Ausfoderer ſogleich auf den folgenden Tag zu einer Vorleſung darüber ein. Umſonſt verlangte man, daß er ſich mehr Zeit zur Vorbereitung nehmen, und, weil es ihm noch an Uebung fehlte, ſich vorher weiter in der Unterſuchung und Beſtätigung der Erklärung dieſes Propheten üben möchte. Darauf aber antwortete er voll unwilligen Stolzes, daß es ſeine Gewohnheit nicht wäre, durch Uebung und Erfahrung gelehrt zu werden; und ſetzte hinzu, daß er entweder ſein Vorhaben ganz aufgeben, oder ſeine Vorleſungen unverzüglich anfangen wollte. So lächerlich einem jeden dieſe Kühnheit zu ſeyn ſchien, ſo ſehr ſetzte der erſte Verſuch jeden Zuhörer in Erſtaunen. Der Zulauf bey der zweyten und dritten Vorleſung wurde ſo groß, daß Anſelm darüber eben ſo eiferſüchtig wurde, als Wilhelm von Champeaux über die Vorleſungen dieſes jungen rüſtigen Gelehrten in der Dialektik geworden war. Unter dem Vorwande, daß die Irrthümer, die er, als ein noch ungeübter Ausleger, in ſeine Gloſſen einfließen laſſen könnte, auf ſeines Lehrers Rechnung geſchrieben werden möchten, unterſagte er demſelben die Fortſetzung ſeiner Vorleſungen über den Ezechiel. Abälard verließ darauf Laon und gieng nach Paris zurück, wo

wo er nicht allein die Dialektik zu lehren fortfuhr, ſondern auch ſeine Schüler in der Theologie zu unterweiſen anfieng. Weil er nun ſowohl durch die Neuheit, und Spitzfindigkeit ſeiner Gedanken, als durch die Anmuth ſeines Vortrages ſich eine allgemeine Aufmerkſamkeit und Bewunderung zuzog, ſo kam er ſehr bald in den Ruf eines eben ſo großen Theologen als Philoſophen. Täglich vermehrten ſich mit ſeinem Ruhme auch ſeine Einkünfte; täglich wuchs aber auch ſeine Eitelkeit, die ihn bald nach den Ergötzungen eines größern Wohllebens, und ſelbſt nach den Vergnügnngen einer unordentlichen Liebe lüſtern machte. Da er indeß von jeher einen Abſcheu an den Ausſchweifungen gemeiner und für die Unzucht feiler Dirnen gehabt hatte, und gleichwohl, ſeiner gelehrten Lebensart wegen, mit Perſonen des weiblichen Geſchlechts von einem höhern Range keinen Umgang unterhalten konnte: So warf er ſeine Augen auf Heloiſen, die Nichte Fulberts, eines Canonicus zu Paris, die zwar nur mittelmäßig ſchön, aber mit deſto mehr Geiſt begabt, und ſowohl um ihrer gelehrten Kenntniſſe wegen, als auch wegen ihrer Begierde, noch weitere Fortſchritte darinnen zu thun, ſehr bekannt war. Der Oheim liebte ſie genug, um nicht abgeneigt zu ſeyn, ihren Wünſchen, noch gelehrter zu werden, zu willfahren. Allein ſein Geiz ſcheute den dazu nöthigen Aufwand, und Abälard, der ſeine ſchwache Seite kannte, that ihm den Vorſchlag, ihren Unterricht unentgeldlich zu übernehmen. Er verlangte bloß in ſeinem Hauſe zu wohnen, weil es in der Nähe ſeiner Schule lag. Fulbert, voll Vertrauen zu ihm, weil Abälard in dem Rufe einer ſtrengen Enthaltſamkeit und unbefleckten Sitten ſtand, nahm den Vorſchlag mit Freuden an, und auch Heloiſe freuete ſich, die Schülerinn eines Lehrers zu werden, deſſen Jugend und angenehme Geſtalt ihr eben ſo gefiel, als die reizende Anmuth

muth ſeines Vortrages. Die Folge war, daß beyde bald einander mehr von den Geheimniſſen einer unerlaubten Liebe, als von den Wiſſenſchaften unterhielten, da zumal der verliebte Lehrer, unter dem Vorwande, daß er, ſeiner öffentlichen Vorleſungen wegen, den Tag über nicht Zeit genug finden könnte, die Nacht zu Hülfe nehmen zu müſſen, vorgab, der allzuſorgenloſe Oheim aber ſolches, ohne einigen Argwohn zu faſſen, willig geſtattete, und den Lehrer und die Schülerinn zu einer ſo bedenklichen Zeit mit einander allein ließ. Der junge, von ſeinen Leidenſchaften bald überwältigte Lehrer vergaß in dieſer gefährlichen Lage, was er dem uneingeſchränkten Vertrauen des Oheims, und die Schülerinn vergaß, was ſie der jungfräulichen Sittſamkeit und Tugend ihres Geſchlechts ſchuldig war. Seine Schüler erriethen ſeine Leidenſchaften aus der Nachläßigkeit und Zerſtreuung, womit er ſeine philoſophiſchen Vorleſungen abwartete, und einige von ihnen konnten ſich auch nicht enthalten, den Oheim ſeiner Heloiſe von dem zu benachrichtigen, was er vor andern zuerſt hätte befürchten oder wahrnehmen ſollen, wenn er nicht von ſeinem Eigennutze verblendet worden wäre. Sein Zorn über die ihm gemachte Entdeckung war eben ſo heftig, als der Schmerz und die Verzweiflung der Verliebten. Abälard mußte ſogleich ſein Haus verlaſſen, und Heloiſen wurde mit einer Strenge begegnet, der nur die Standhaftigkeit glich, womit ſie ihres Oheims Unwillen ertrug. Ihre Zuneigung gegen ihren Geliebten wurde dadurch nicht gedämpft, ſondern noch mehr entzündet, und bey der Entdeckung, daß ſie ſchwanger war, empfand ſie eine ſo übermäßige Freude, als nur immer die zärtlichſte Liebe einer rechtmäßigen Ehegattinn über eine ſolche Entdeckung empfinden kann. Sie theilte die Nachricht ihrer Empfindungen davon ihrem Liebhaber mit, der ſie mit ihrer Bewilligung

ligung bald darauf aus ihres Oheims Hauſe heimlich entführte, und ſie nach Bretagne zu ſeiner Schweſter brachte, wo ſie von einem Sohne entbunden wurde, der, ungeachtet ſein Vater mehr ein Verführer, als Philoſoph war, dennoch einen ſehr philoſophiſchen Namen erhielt, und Aſtrolabus genannt wurde. Um den Oheim zu beſänftigen, der über dieſe Entführung äußerſt entrüſtet war, erbot ſich Abälard, ſich mit Heloiſen ehelich zu verbinden, und begehrte nur, daß dieſe Verbindung geheim gehalten werden möchte. Sie wurden auch, aller Einwendungen ungeachtet, die ſie aus einer faſt mehr als romanhaften zärtlichen Beſorgniß für die litterariſche Ehre ihres Abälards dawider machte, in Fulberts und einiger Zeugen Gegenwart zu Paris in aller Stille mit einander getrauet. Weil dieſe Ehe ein Geheimniß für die Welt bleiben ſollte, ſo trennten ſich beyde von einander, ſahen auch einander nur ſelten, und ganz ins Geheim. Allein Fulbert machte, wider ſein Wort, die Verheyrathung ſeiner Nichte mit Abälarden überall bekannt, und begegnete ihr zugleich mit nicht geringer Härte, als ſie ihre Ehe ſogar eidlich läugnete, damit ihr Geliebter nur durch die Entdeckung derſelben an ſeinem philoſophiſchen Ruhme und Beyfalle nichts verlieren möchte. Um ſie nun von dieſer Verfolgung zu befreyen, entführte ſie Abälard, und ſchickte ſie nach Argenteuil zu den daſigen Nonnen, unter denen Heloiſe ihre erſte Erziehung erhalten hatte, wo er ſie bis auf den Schleyer zur Nonne einkleiden ließ. Fulbert und ihre Verwandten glaubten oder überredeten ſich, daß er dieſes bloß gethan hätte, weil er ihrer überdrüßig geworden wäre. Erbittert über dieſe vermeinte Verachtung derſelben, überfielen ſie ihn einmal des Nachts in ſeinem Hauſe, um ſich an ihm zu rächen, und mißhandelten ihn an ſeinem Leibe mit einer Grauſamkeit, wodurch die weitere Fortſetzung ſeiner Ehe unmöglich ward, ſie nun wi-

der ihre Neigung völlig eine Nonne werden, er aber auch, nach dem damaligen Aberglauben, der Welt entſagen und in den Mönchsſtand zu treten, ſich entſchließen mußte. Er gieng ins Kloſter des h. Dionyſius zu Paris, als ſie zu Argenteuil eingekleidet wurde. Nach ſeiner Heilung erſuchten ihn viele Geiſtliche, ſeine Vorleſungen über die Philoſophie und Theologie, wie auch über die ſchönen Wiſſenſchaften, wieder anzufangen, welches in der Priorey zu Deuil geſchah, wohin ihn die Mönche aus ſeinem Kloſter geſchickt hatten, um ſich eines Mannes zu entledigen, der ihnen ſein Mißfallen an ihrer ausſchweifenden und zügelloſen Lebensart nicht verheelen konnte. Hier ſchrieb er auch über die Einheit und Dreyeinigkeit Gottes für ſeine Schüler, worinnen er die Vernunftmäßigkeit des kirchlichen Lehrbegriffes und deſſen Begreiflichkeit durch philoſophiſche Gründe zu beweiſen ſuchte. Dieſer theologiſche Verſuch, welcher unter dem Namen einer **Einleitung** in die Theologie ſo berüchtigt wurde, verurſachte nicht allein unter ſeinen eiferſüchtigen Feinden, ſondern auch ſelbſt unter denen, die ſeine Gelehrſamkeit hochſchätzten, ein allgemeines, und ihm um ſo viel weniger vortheilhaftes Aufſehen, je begieriger derſelbe von ſeinen Bewunderern geleſen, und als das größte Meiſterſtück ſeiner Zeit in der Theologie von jedermann geprieſen wurde. Walther von Mortagne, ein auch ſchon berühmter Lehrer zu Paris, fand ſich dadurch bewogen, Abälarden in einem Briefe verſchiedne Anmerkuugen über dasjenige mitzutheilen, was ihm darinnen bedenklich und anſtößig vorgekommen war. Es mißfiel ihm, daß er gleich im Eingange, aus Beſcheidenheit, wie es ſcheint, geſagt hatte, daß er ſeinen Schülern nicht ſowohl das, was wahr ſey, als vielmehr nur ſeine Meynung und Vorſtellung davon mittheilen wollte. Ferner erinnerte er, daß er ſich von der Allmacht des Vaters einen unrichtigen

Begriff

Begriff machte, wenn er dazu nicht allein das Vermögen, alles Mögliche zur Wirklichkeit zu bringen, rechnete, ſondern auch den perſönlichen Charakter deſſelben, daß er die Gottheit von keinem andern, ſondern von ſich ſelbſt hatte, woraus folgte, daß der Vater eine größere, der Sohn aber eine geringere Macht haben müſſe. Auch war ihm das ſehr anſtößig, daß ſeine Schüler behaupteten, man könne ſchon in dieſem Leben eine vollkommne Erkenntniß von der Dreyeinigkeit erlangen, und ſolches für ſeine Meynung erklärten, die Walther mit verſchiedenen Beweiſen widerleget. Deswegen wünſchte er auch von ihm ſelbſt belehrt zu werden, ob er wirklich der Meynung wäre, daß man bereits in dieſem Leben zu einer vollkommenen Einſicht in die Geheimniſſe der Religion gelangen könne. Zugleich wollte er von ihm wiſſen, ob es wahr ſey, daß er behauptete, Gott ſey weſentlich in der Welt, die Seelen aber und die Engel wären nirgends, oder an keinem Orte; Chriſtus habe durch Lehren und Sterben nichts verdient; auch würde niemand wegen ſeiner guten oder böſen Werke, ſondern bloß wegen ſeines Willens belohnet oder beſtraft. Dabey bezeugt er, daß er gegen ſeine Einſichten eine große Hochachtung habe, und an ihn ſchreibe, nicht ſowohl um ihn zu belehren, als vielmehr, um belehrt zu werden.

So glimpflich und menſchenfreundlich dachte und ſchrieb Walther von Mortagne. Allein dieſes ſo rühmliche Beyſpiel der Mäßigung machte auf Alberich und Lodulf, zween andre auf ſeinen Beyfall und Ruf neidiſche Gelehrte keinen Eindruck. Sie ſuchten den Erzbiſchof Radolf unter dem Vorwande, daß in Abälards Tractate gefährliche Ketzereyen enthalten wären, wider denſelben aufzubringen. Dieſer veranſtaltete ſogleich mit dem römiſchen Legaten, Conon, eine Kirchenverſammlung

lung zu Sens, und beſchied Abälarden mit ſeinem Buche dahin. Seine Feinde hatten den großen Haufen ſo ſehr wider ihn eingenommen, daß er bey ſeiner Ankunft in Gefahr war, mit einigen ſeiner Schüler geſteinigt zu werden. Einige beſchuldigten ihn, daß er drey Götter glaubte; andre hingegen klagten, daß er die drey Perſonen der Gottheit nicht gehörig von einander unterſcheide. Ohne ſeine Vertheidigung hören zu wollen; ohne auf die Vorſtellungen einiger Biſchöfe zu achten, daß es billig wäre, ſeine Verurtheilung ſo lange aufzuſchieben, bis man ihn wirklicher Irrthümer überführt hätte, wurde beſchloſſen, ſein Buch ohne einige vorgängige Unterſuchung zu verdammen, daſſelbe zu verbrennen, und ihn auf ewig in ein anderes Kloſter einzuſchließen. Zur Beſchönigung eines ſo harten Verfahrens wurde angeführt, daß ſolches eine gerechte Beſtrafung der Kühnheit wäre, über ſeine Schrift öffentlich zu leſen und Abſchriften davon nehmen zu laſſen, ohne vorher die Genehmhaltung des Pabſtes und der Kirche dazu erlangt zu haben. Abälard wurde alſo von ſeinen unwiſſenden Feinden gezwungen, ſein Buch ſelbſt ins Feuer zu werfen, und ſich in das Kloſter zu St. Medard einſchlieſſen zu laſſen, woraus er aber einige Tage nachher von dem römiſchen Legaten, dem ſeine Ungerechtigkeit wider ihn zu reuen anfieng, wieder befreyet, und in das Kloſter des h. Dionyſius zu Paris geſchickt wurde. Hier ſah er ſich bald neuen Verfolgungen ausgeſetzt, als er daſelbſt, wider des Abts Hilduins Geſchichte des heil. Dionyſius, läugnete, daß dieſer Schutzheilige ſeines Kloſters derjenige Dionyſius ſey, welchen Paulus zu Athen zum Chriſtenthume bekehrt hatte. Dieſen Widerſpruch gegen eine dieſem Kloſter ſo rühmliche und ſo lange ſchon verjährte Meynung hielt ſein Abt, Adam, für eine unverzeihliche Beleidigung, und beſchloß mit

ſeinen

ſeinen aufgebrachten Mönchen ihn ſo dafür zu züchtigen, daß ers für das Rathſamſte hielt, in der nächſten Nacht aus dem Kloſter zu entfliehen, und ſich dem Schutze des Grafen Thibald von Champagne anzuvertrauen. Er begab ſich an einem bey Nogent an der Seine gelegenen einſamen Ort, wo er mit der Einwilligung des Biſchofes Halto von Troyes ein Bethaus von Schilf und Stroh erbauete. Dieſes erfuhren ſeine vormaligen Schüler und ſammleten ſich, um ſeines Unterrichtes wieder zu genießen, von allen Orten her zu ihm, erbauten ſogleich um ſeine Einſiedeley her kleine Hütten, und verſorgten ihn mit allem, was er brauchte. Weil ſein Oratorium für ſie alle zu klein war, ſo führten ſie mit der Genehmhaltung des Biſchofes, der ihnen noch mehr Land zu ihrem Aufenthalte bey ihrem Lehrer einräumte, ein neues von Steinen auf, dem er den Namen Paraclet gab. Hierüber wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß ſolches eine unerhörte Neuerung wäre, weil man nach der Sitte des Alterthums eine Kirche weder dem heiligen Geiſte, noch dem Vater allein, ſondern nur entweder dem Sohne oder der ganzen Dreyeinigkeit widmen dürfte. Der Neid ſeiner äußerſt über ihn erbitterten Feinde, der, was ſie auch wider ihn unternahmen, dennoch den groſſen Ruf ſeiner Gelehrſamkeit nicht ſchmälern konnte, verfolgte ihn bis in ſeine Einſiedeley. Seine Widerwärtigkeiten vervielfältigten ſich, und wurden auch immer gefährlicher. Denn Alberich und Lotulf, ſeine erſten Ankläger und Verfolger, konnten ſein neues Inſtitut nicht ohne Eiferſucht und Erbitterung anſehen, und wußten es dahin zu bringen, daß Norbert, der Stifter des Prämonſtratenſerordens, und Bernhard, der Abt von Clairvaux, welche beyde in Frankreich beynahe das Anſehn neuer Apoſtel erlangt hatten, ſich mit ſeinen Verfolgern vereinigten. Man breitete von ſeinem Glauben

und ſeinen Sitten die nachtheiligſten Gerüchte aus, und ſuchte ihn bey allen angeſehenen Männern im geiſtlichen und weltlichen Stande ſo verhaßt zu machen, daß ſeine vorzüglichſten Freunde entweder von ihm abgewendet, oder genöthiget wurden, ihre Zuneigung gegen ihn zu verbergen. Es wurde faſt keine geiſtliche Verſammlung angeſtellt, von der er nicht, wie er ſelbſt ſagt, neue Bannſtralen wider ſich befürchtete; oft entſchloſſen, ſich unter die Ungläubigen zu begeben, weil er doch einmal unter den Chriſten den Wiſſenſchaften nicht mit Ruhm obliegen zu können hoffen durfte. Er gieng eben mit ſolchen Gedanken um, als er die Nachricht erhielt, daß er zum Abte des Kloſters des heiligen Gildas zu Ruis in Bretagne erwählt worden wäre. Um ſich nun vor ſeinen Verfolgern in Frankreich in Sicherheit zu ſetzen, übernahm er mit Genehmhaltung des Abtes vom Kloſter des heiligen Dionyſius dieſe Stelle, in der Hoffnung, daß er nun hier würde ruhiger leben können. Allein er fand ſich, wegen der Ungelehrigkeit und unordentlichen Lebensart der ihm untergebenen Mönche auch in dieſer Hoffnung betrogen. Die Einkünfte des Kloſters waren in Unordnung, und die Zucht und Ordnung im äußerſten Verfalle. Ueberdieß ſah er ſich mancherley Verdießlichkeiten ausgeſetzt, weil er der Landesſprache nicht kundig genug war, und es reuete ihn faſt, ſein geliebtes Paraclet verlaſſen zu haben. Da er indeß vernommen hatte, daß die Nonnen zu Argenteuil ihr Kloſter den Mönchen zum heiligen Dionyſius einzuräumen genöthigt worden waren, ſo nahm er davon Anlaß, Heloiſen und ihren Nonnen die von ihm geſtiftete Kirche zum Paraclet abzutreten, wo ſie zwar anfänglich mit ihren Gefährtinnen in großer Armuth lebte, ſich aber durch ihren Verſtand, durch ihre Armuth und Geduld bey den benachbarten Prälaten, Edlen und Herren ſo

viel Mitleid zu erwecken und ihre Zuneigung ſo zu gewinnen wußte, daß dieſe Kirche ſehr bald durch ihre Freygebigkeit in ein anſehnliches und reiches Nonnenkloſter verwandelt wurde. Abälard beſuchte Heloiſen und ihre Nonnen fleißig, wodurch neue nachtheilige Gerüchte wider beyde veranlaßt wurden, die ihn kränken konnten, die ihm aber ſonſt weiter keinen Nachtheil gebracht haben würden, wenn nicht immer noch ſeine Gelehrſamkeit ſo ſehr beneidet worden wäre.

Schon waren achtzehn Jahre ſeit ſeiner Verurtheilung zu Sens verfloſſen, als Wilhelm, der Abt zu St. Thierri ihn bey dem Biſchofe zu Chartres und bey dem Abte Bernhard von Clairvaux beſchuldigte, daß er wieder Neuerungen zu lehren und zu ſchreiben anfienge, die ſich durch alle Provinzen verbreiten, über das Meer und die Alpen gehen, und ſelbſt in Rom Eingang finden ſollten. Seine Anklage war beſonders wider dasjenige Werk gerichtet, welches unter dem Namen ſeiner Theologie eben ſo viele Feinde als Bewunderer fand, weil es eben die Irrthümer enthalten ſollte, um welcher willen ſchon ſeine Einleitung in die Theologie zum Feuer verdammt worden war. In dieſem Werke ſollte er lehren: Der Glaube ſey eine Hochſchätzung der Dinge, die man nicht ſehe; die Namen Vater, Sohn und heiliger Geiſt, müßten als uneigentliche Namen erklärt werden; der Vater habe die größte Macht, plenam potentiam; der Sohn eine Art von Macht, quandam potentiam, und der heilige Geiſt ſey keine Macht; dieſer ſey nicht vom Weſen des Vaters und des Sohnes, wie der Sohn vom Weſen des Vaters iſt, ſondern ſey die Seele der Welt. Weiter ſollte er behauptet haben, der Menſch könne das Gute wollen, und es auch ohne Beyſtand der Gnade, vermöge ſeines freyen Willens ausüben; Je-

ſus

ſus ſey nicht Menſch geworden und habe nicht gelitten, um uns von der Sclaverey des Satans zu befreyen; bey dem Sacramente des Altars ſchwebten die vorhergehenden Subſtanzen in der Luft. Auch machte man ihm den Vorwurf, daß er lehrte, der Satan wirke auf uns durch Kräuter und andre natürliche Dinge; der Menſch habe von Adam nicht die Schuld der Erbſünde, ſondern nur die Strafe; die Sünde beſtehe bloß in der Verachtung Gottes, durch die Genehmigung des Böſen; man begehe auch keine Sünde durch die Begierden, Vergnügen und Unwiſſenheit. Bernhard, eiferſüchtig genug auf Abälarden, aber zugleich nicht wenig bange vor der Stärke und Ueberlegenheit deſſelbigen in den Künſten der Dialektik trug Bedenken, wie ſehr er ſich auch auf ſeine Talente zur Declamation verließ, ſeinen Ruf aufs Spiel zu ſetzen. Deswegen ſuchte er nach ſeiner gewöhnlichen im Umgange mit der großen Welt erlernten Klugheit ſich das Anſehen zu geben, als wenn er bey einer ſo wichtigen Anklage ſich nicht übereilen wollte. Er ſchrieb an Abälarden, und meldete ihm, was der Abt von Thierri an ihn geſchrieben hätte. Dieß Verfahren ſchien freundſchaftlich, offen und edel zu ſeyn, und Abälard liebte ein offnes und gerades Betragen. Er ward dadurch ſo ſehr gerührt, daß er Bernharden verſprach, in ſeinen Schriften alles ändern zu wollen, was änſtößig ſeyn konnte. Indeſſen gereute ihm ſein Verſprechen bald. Denn er brachte in Erfahrung, oder wurde überredet, daß Bernhard ſeine Schriften ingeheim anfeindete, und verdächtig zu machen ſuchte. Von ſich ſelbſt zu ſehr eingenommen, als daß er ſeinen Feind gefürchtet hätte, und benachrichtigt, daß in kurzem eine zahlreiche Kirchenverſammlung zu Sens gehalten werden ſollte, beſchwerte er ſich bey dem Erzbiſchofe über Bernhards Anfeindungen ſeiner Schriften, erbot ſich,

dieſelben öffentlich zu vertheidigen, und verlangte zugleich, daß Bernhard mit ihm vor die Verſammlung gefodert werden möchte, welches auch geſchah. Dieſer, der gar keine Luſt hatte, ſich mit einem in gelehrten Kriegen ſo geübten Kämpfer einzulaſſen, ſchrieb an die nach Sens berufnen Biſchöfe, daß es einem Knechte Gottes nicht geziemte, zu zanken; daß er vielmehr gegen jedermann Geduld und Sanftmuth beweiſen müßte; daß, weil die Sache, welche nun verhandelt werden ſollte, nicht ſowohl die ſeinige, als vielmehr die ihrige wäre, er von ihnen foderte, ſich als Freunde in der Noth, als Freunde Jeſu Chriſti zu beweiſen, indem, was Abälard gethan hätte, bloß ein Kunſtſtück wäre, ihn zu überraſchen. So gerne wäre er dieſem Streite ausgewichen! Dennoch faßte er auf die Vorſtellung, daß ihm ſolches zur Kleinmüthigkeit und Feigherzigkeit ausgelegt werden möchte, den Entſchluß, zu Sens zu erſcheinen. Die Verſammlung war außerordentlich zahlreich und glänzend. Selbſt der König von Frankreich beehrte ſie mit ſeiner Gegenwart. Nach einer königlichen Bewirthung der Biſchöfe und ihres Günſtlings, des Abtes Bernhard, verſammlete ſich dieſe anſehnliche Geſellſchaft, ſeine Klagen über Abälards Theologie anzuhören, und, was leicht voraus zu ſehen war, ſeine Meynungen zu verdammen. Kaum waren verſchiedene Sätze daraus angeführt, und, ohne einige Unterſuchungen darüber anzuſtellen, für ketzeriſch erklärt worden, als der Verfaſſer aufgefordert wurde, dieſe Sätze entweder nicht für die Seinigen zu erkennen, oder ſie zu widerrufen. Nun aber weigerte ſich Abälard, welcher wohl bemerkte, daß Bernhard alle Biſchöfe auf ſeiner Seite hatte, ſeine Sätze von einer ſolchen Verſammlung prüfen zu laſſen, und berief ſich auf den Ausſpruch des Pabſtes Innocentius des Zweyten. Dafür hatte

das

das Concilium ſo viel Achtung, daß es kein Endurtheil fällte, obgleich Bernhard Abälards Meynungen aus dem Auguſtin zu widerlegen ſuchte. Er ſchrieb ſogleich verſchiedene Schreiben an den römiſchen Pabſt, voll declamatoriſcher Anklagen wider Abälarden, und ob er ſich gleich in dem letzten auch auf die Beſtreitung ſeiner angeblichen irrigen Sätze einließ, ſuchte er doch dieſen oberſten Richter mehr durch Schmeichelenen, und vornehmlich durch die Vorſtellung, daß dieſer neue Goliath nur ein Waffenträger Arnolds von Breſcia ſey, welcher ſich beſonders wider die päbſtliche Oberherrſchaft aufgelehnt hätte, als durch Gründe wider ihn einzunehmen, und denſelben als einen Mann abzuſchildern, der den Ruhm ſeiner Philoſophie auf die Trümmern des Anſehns der alten Väter zu gründen ſuchte. Bernhard verfehlte mit dieſer ſo gefälligen Beredtſamkeit ſeine Abſicht nicht. Innocentius verdammte ſogleich die Meynungen, welche die Kirchenverſammlung verdammt hatte, und befahl, Arnolden von Breſcia und Abälarden als Feinde des katholiſchen Glaubens in ein Kloſter einzuſperren, und ihre Bücher zu verbrennen. Dieſer hatte ſich ſchon zur Reiſe nach Rom angeſchickt; allein der Abt von Clugny, Peter der Ehrwürdige, dem er ſeine Abſicht entdeckte, wußte die Ausführung ſeines Entſchluſſes zu verhindern, und ihn zu einer Ausſöhnung mit dem Abte Bernhard zu überreden. Benachrichtigt, daß er bereits vom Pabſte in den Bann erklärt ſey, nahm er ſeine Appellation zurück, und weil er ſchon alt und ſchwächlich war, beſchloß er, ſich dem Geräuſche der Schulen ganz zu entziehen, und den Ueberreſt ſeiner Tage in dem Kloſter zu Clugny zuzubringen. Er lebte ungefähr zwey Jahre in beſtändiger Ausübung deſſen, was man in den damaligen Zeiten für Beweiſe einer außerordentlichen Andacht und Frömmigkeit hielt.

Mit ſo vieler Gelaſſenheit und Geduld ertrug Abälard ſelbſt das wider ihn ausgeſprochene harte Urtheil. Er hatte aber einen eifrigen Schüler, Berengar, der ihn in einer ſehr feurigen und lebhaften Schutzſchrift wider den Abt Bernhard öffentlich zu vertheidigen, und die verkannte und beleidigte Ehre ſeiner Rechtgläubigkeit und Gelehrſamkeit zu retten ſuchte. Weil dieſe Vertheidigung viele ſatyriſche Züge wider ſeinen vornehmſten Gegner, den Abt Bernhard, und ſelbſt die zu Soiſſons verſammleten Biſchöfe von Frankreich, welche ſich von jedem blindlings regieren ließen, aber auch zugleich viele unangenehme Wahrheiten enthielt: So hat man dieſelbe zwar der Vergeſſenheit entriſſen; man hat aber, um ſeinen ſo allgemein bewunderten Gegner zu ſchonen, dieſelbe für die Geſchichte zu wenig benützt. Berengar richtete ſie als eine Art von Invective an den Abt ſelbſt. Deine Schriften, ſagt er zu ihm, breitet das rühmende Gerücht überall aus, und das iſt auch kein Wunder, da ſie den Beyfall derer haben, die als Häupter der Kirche in einem allgemeinen Anſehn ſtehen. Man iſt verwundert, daß du mit den freyen Künſten ſo unbekannt biſt, und dennoch einen ſolchen Reichthum von Beredtſamkeit beſitzeſt. — Aber darüber ſollte billig niemand erſtaunen; ein Wunder wäre es vielmehr, wenn du trocken in deinem Vortrage wäreſt, weil ich weis, daß du faſt von deiner erſten Kindheit an nichts anders als minniſche Liederchen und Reime verfertiget haſt. Immer ſuchteſt du deine Brüder durch Reime und Witz zu übertreffen, und dieß könnte ich ſelbſt durch Stellen aus deinen Schriften beweiſen, wenn ich mich nicht ſcheuete, dieſe Blätter damit zu beflecken. Mit dieſer Gabe zu ſprechen und zu ſchwatzen haſt du dich denn auch an die Theologie gemacht, und Unwiſſende hielten ſogleich alles für wichtig und erhaben, was du nur glänzender und beredter

redter Weiſe herplauderteſt. — Doch ich will dich damit nicht verdächtig machen; ich will nur dem Vorurtheile vorbeugen, daß wo Beredtſamkeit iſt, auch immer Wahrheit ſeyn müſſe. Du biſt aber nicht allein deiner Beredtſamkeit wegen berühmt; man hat dich auch überall in der Welt für einen großen Heiligen ausgerufen. Man hat ſchon angefangen zu glauben, daß die Welt nur noch durch deine Verdienſte beſtünde; man hat ſchon geglaubt, von dir, als von einem neuen wohlthätigen Geſtirn alle Arten des Segens erwarten zu können, und du reichſt ſchon mit deinem Haupte bis an die Wolken. — Aber leider haſt du nunmehr die Stachel der eingeſchläferten Schlange ſehen laſſen. Abälard war es, über den du alles Gift deiner Bitterkeit auszulaſſen beſchloſſeſt. Dieſem haſt du zu Soiſſons wie ein Meuchelmörder überfallen, und für einen Ketzer erklärt.

Hier iſt, wie Buläus bemerkt, eine Lücke in Berengars Schutzſchrift, und es iſt wahrſcheinlich, daß etwas fehlt, was den Anfang der Kirchenverſammlung betrifft, auf welcher Bernhard für einen Ketzer erklärt wurde. Ohne Zweifel hat er etwas über das Gaſtmahl geſagt, zu welchem alle Biſchöfe eingeladen waren, ehe Abälards Sache vorgenommen werden ſollte, weil er alſo fortfährt: Als nach der Mahlzeit Abälards Buch in die Verſammlung gebracht, und Einem von den Anweſenden befohlen worden war, ſeine Schriften laut und vernehmlich vorzuleſen, ſo geſchah ſolches mit einer um ſo viel hellern Stimme, jemehr ſie von dem Safte der Trauben benetzt worden war. Die Biſchöfe lachten dabey, ſtampften mit den Füßen, blöckten und plauderten, als wenn ſie nicht Chriſto, ſondern dem Bacchus Gelübde zu bezahlen hätten. Man trank Geſundheiten,

man ſtieß mit den Gläſern an, und lobte den Wein der Biſchöſe, der reichlich floß, und der lethäiſche Saft hatte ſchon die Herzen der Biſchöfe benebelt, als nun, mit dem Dichter zu reden, die ſatten Prieſter unter voll-eingeſchenkten Bechern zu unterſuchen anfiengen, was denn Abälards Schriften für Ketzereyen enthielten. Kaum hörten ſie etwas, das ihnen beſonders ſcharfſinnig oder göttlich war, als ſie, ſo zu ſagen, mit ihren Zähnen wider Abälarden knirſchten, und ausriefen: Dieß Ungeheuer ſollten wir dulden? So wurde mit vollen Bechern wider dieſen Herold der Dreyeinigkeit geſtritten. Indeß wurde die hohe anſehnliche Verſammlung dieſer Philoſophen der Gurgel von den Dünſten des Weines ſo benebelt, daß ſie alle, wie von einer Lethargie befallen, und in einen tiefen Schlaf verſanken. Der Vorleſer ſchrie, und der Zuhörer ſchnarchte. Dieſer ſtützte ſich auf ſeinen Ellbogen; ein anderer legte ſich auf ein weiches Kiſſen zurück, um ſeine Augen von einem ſanften Schlummer ſchließen zu laſſen; ein anderer lag mit dem Kopf auf den Knien, und ſchlief. Stieß dann der Leſer im Vorleſen auf eine ihm bedenkliche Stelle, und rief den Biſchöfen, die nun ganz taub waren, zu: **Verdammet ihr es;** So riefen einige, die dadurch aus ihrem Schlafe geweckt wurden, mit Kopfſchütteln: **Wir verdammens;** andere hingegen wiederholten nur die letzten Sylben, und ſchrien halb ſchlaftrunken: **Dammens, Dammens.** Dieſe Beſchreibung mag vielleicht übertrieben ſeyn; aber ganz leere Beſchuldigungen hat ſie wohl auch nicht enthalten, weil niemand ſich gegen dieſelbe ſo ernſtlich geregt hat, als ohne Zweifel geſchehen ſeyn würde, wenn die verſammleten Biſchöfe ein ganz reines Gewiſſen gehabt hätten. Berengar hat unſtreitig Recht, dem Abte Bernhard zu ſagen, daß unmöglich ein ſo tumultuariſches Verfahren für einen gültigen Beweis gehalten

halten werden könnte, daß Abälard der ihm beygemeſſenen Ketzereyen ſchuldig wäre. Beſonders macht er ihm einen bittern Vorwurf darüber, daß, als der Angeklagte den Richterſpruch der Verſammlung nicht erkennen wollte, ſondern ſich auf den Ausſpruch des römiſchen Pabſtes berief, dieſe Berufung auf denſelben nicht angenommen, ſondern, ohne einmal ſeine Vertheidigung anzuhören, verworfen wurde; unter dem Vorwande, daß niemand ſeine Zuflucht zum Stuhle Petri nehmen dürfe, welcher den Glauben Petri anfeindete. Um Verzeihung, ruft Berengar aus, o du ſo hoch berühmter Kämpfer. So muß ein Mönch nicht fechten; glaube dem Salomon, wenn er ſagt: Sey nicht allzu gerecht, damit du nicht verſtummen müſſeſt. Derjenige feindet den Glauben Petri nicht an, der den Glauben Petri beweiſet. Er muß folglich auch ſeine Zuflucht zum Stuhle Petri nehmen können. Laß ihn doch alſo mit Petro einen Chriſten bleiben, und er wird mit dir ein Catholik bleiben, wiewohl ers auch ohne dich bleiben wird. Daß ers ſey, davon haben wir Beweis genug an einem vertrauten Briefe deſſelben an ſeine von ihm unterrichtete Heloiſe, worinnen er ſagt, daß es die Logik ſey, die ihn bey der Welt ſo verhaßt gemacht habe. Man beſchuldige ihn, daß er zwar in der Dialektik wohl erfahren, aber mit Paulo deſto unbekannter ſey; auf ſolche Weiſe lobe man auf Koſten ſeiner Rechtgläubigkeit die Scharfſinnigkeit ſeines Verſtandes. Gleichwohl möge er kein Philoſoph ſeyn, um wider Paulum zu ſtreiten, und kein Ariſtoteles werden, um der Gemeinſchaft mit Chriſto zu entſagen. Er glaube an den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt, als den einigen wahren Gott; er glaube vom Sohne, daß er ſeinem Vater vollkommen gleich ſey; er verwerfe die Ketzerey des Arius, welche Stufen der Gottheit in der Dreyeinigkeit anneh-

me; er bekenne, daß der heilige Geiſt mit dem Vater und dem Sohne gleiches Weſens und beyden vollkommen gleich ſey; er verwerfe die Irrthümer des Sabellius; er glaube, daß Chriſtus Gott und Menſch in einer unzertrennten Perſon ſey; er glaube, daß wir in der Taufe die Vergebung aller Sünden erlangen, und ſein Troſt ſey die gewiſſe Erwartung der Auferſtehung ſeines Leibes von den Todten. Weil Berengar mit dieſem Zeugniſſe Abälards Rechtgläubigkeit genug gerechtfertigt zu haben glaubte: ſo meynte er, auch Bernharden über den Vorzug, den er in der Beredtſamkeit zu haben, ſich überredete, mit ſeinem Spotte angreifen zu dürfen. Er ſucht ihn zu beweiſen, daß auch in ſeinen Schriften mancherley Fehler vorkämen, und zog die Folgerung daraus, daß, da er ſelbſt ſo viele Balken in ſeinen Augen hätte, er die Splitter, die er etwa in Abälards Augen geſehen hätte, ihm mit mehr Glimpf und Sanftmuth hätte auszuziehen ſuchen ſollen. Er hält ihm vor, daß ſehr groſſen Lehrern der ältern Kirche, einem Hieronymus, einem Hilarius, einem Auguſtinus manches entfallen wäre, was der Wahrheit zuwider ſey; daß man ſie aber deswegen nicht ſogleich als Ketzer aus der Gemeinſchaft der Kirche ausgeſchloſſen hätte.

Man kann ſich vorſtellen, daß Berengars Schutzſchrift für Abälarden eben nicht mit günſtigen Augen angeſehen wurde. Man deutete es ihm als eine jugendliche Ausſchweifung aus, daß er einen ſo heiligen Mann in einer ſo bittern und anzüglichen Schreibart angegriffen hatte. Berengar entſchuldigte und rechtfertigte ſich darauf in einem beſondern Schreiben an ſeinen Biſchof. Er will nicht läugnen, daß er vielleicht ſeiner jugendlichen Lebhaftigkeit in der Vertheidigung ſeines Lehrers den Zügel zu ſehr habe ſchießen laſſen. Aber doch war die

Ehren-

Ehrenerklärung, die er dem Abte Bernhard gab, nicht ſo beſchaffen, daß deſſen Ruhm dabey viel gewinnen konnte. Denn Berengar meinte immer, daß er ſich eben keines ſonderlichen Verbrechens ſchuldig gemacht habe, daß er kühn genug geweſen ſey, Bernharden nicht für unfehlbar zu halten. Iſt der Abt denn nicht auch ein Menſch? Schifft er nicht durch eben daſſelbe gefährliche Meer, auf welchem ich ſegle? Noch hat er vom Oſtwinde kein Verſprechen, daß ſein Kahn an keine Klippen anſtoßen ſoll. Noch hat er den Nordwind nicht unter ſeinen Füßen und mit dem Aeolus ſteht er wohl auch nicht in einem ſo guten Vernehmen, daß er ſeinetwegen den Sturmwinden gebieten wird, zu verſtummen. Noch iſt er keine Sonne; noch kein Stern am Firmamente. Es iſt ſchon genug, daß er ein Mond iſt. Ich halte den Abt allerdings für ein brennendes und ſcheinendes Licht; aber noch ſteht es auf einem zerbrechlichen Leuchter. Und was ſchadet es denn dem Golde, wenn es jemand von ſeinen Schlacken reinigen will? Er hat meinen Lehrer Abälard, dieſes Zeughaus der Religion, dieſe Trommete des Glaubens, einen frommen und ganz unſchuldigen Mann angegriffen, er hat ihn ohne ihn zu hören verdammt. Ich war damals jung; ich hatte eben einen Bart bekommen; ich war als ein Schulmann gewohnt, über erdichtete Materien Reden zu halten. Nun bot ſich mir Gelegenheit zu einem wahren und wirklichen Kampfe an; alſo entſchloß ich mich Abälarden zu vertheidigen und die Kühnheit des Abtes zu beſchämen. In einem andern Schreiben an die Carthäuſer, vertheidigte ſich Berengar auf eben dieſelbe Art. Der Abt, ſagt er, meint in den Wiſſenſchaften etwas gethan zu haben; ich meine das von mir auch; er glaubt ein Theolog zu ſeyn; das ſuche ich auch zu ſeyn; er rühmt ſich des Glaubens; deſſen rühme ich mich auch; aber er bildet ſich ein, hei-

lig zu ſeyn; darinnen nehme ichs nicht mit ihm auf. Was habe ich aber geſündigt, daß ich, ein Weltmann, einen Mönch widerlegt habe? Ich ſchrieb nicht wider einen Märtyrer, ſondern wider einen Scribenten; nicht wider ſein Herz, ſondern wider ſeine Sprache; nicht wider ſeine Gedanken, ſondern wider ſeine Träume. Gelehrte Männer mögen meine Schutzſchrift leſen und beweiſen, daß ich den Herrn Abt nicht gründlich widerlegt, oder ihm mit meinen Bſchuldigungen Unrecht gethan habe. Ich habe freylich den zweyten Theil meiner Schutzſchrift für Abälarden zurück behalten; aber nicht weil ich in der Folge der Zeit überführt worden bin, daß Abälard wirkliche Irrthümer in den ihm beygemeſſenen Sätzen behauptet, ſondern weil ich eingeſehen habe, daß er ſich zuweilen richtiger und beſſer hätte ausdrücken können, worinnen ich dem Abte Bernhard ſelbſt beypflichte.

So rechtfertigte Berengar ſeine Schutzſchrift für Abälarden; und dieſe zum Theil ſo ſatyriſche Verantwortung hat man beſonders in der römiſchen Kirche ganz treuherzig für einen Wiederruf gehalten. Indeß wurde Abälard durch dieſe Schutzſchrift mit ſeinen Widerſachern ſo wenig ausgeſöhnt, ob ihn gleich der Abt von Clugni Peter, der Ehrwürdige, mit Bernharden auszuſöhnen verſucht und mit deſſen Bewilligung in ſeine Abtey aufgenommen hatte, daß vielmehr verſchiedene Gelehrte wider ihn ſchrieben, unter denen vornehmlich Wilhelm in dem Kloſter des h. Dietrichs, ſich als ein rüſtiger Beſtreiter deſſelben auszuzeichnen bemühte. Weil Abälard aber, ungeachtet des wider ihn ausgeſprochenen verdammenden und von dem Pabſt Innozentius dem Zweiten beſtätigten Urtheils, von der Unſchuld ſeiner Meinungen überzeugt blieb: So ſchrieb er ſelbſt noch vor ſeinem Ende eine Apologie für ſich und ſeine Schriften,

welche zugleich ein Bekenntniß ſeines Glaubens enthielt, worinnen er den ihm beygemeſſenen Sätzen feyerlich widerſprach. Dieſe nur kurze Schutzſchrift iſt ein Beweis ſehr würdiger Geſinnungen dieſes unglücklichen Gelehrten. Er bekennt darinnen, daß er leicht etwas Irriges geſagt haben könne, weil er viel geſchrieben und ſich lange mit dem Unterrichte anderer in den Wiſſenſchaften beſchäftiget habe; daß er ſich aber keiner wiſſentlichen Behauptung eines Irrthums aus Bosheit oder Eitelkeit ſchuldig wiſſe, und auch immer bereit geweſen ſey, das, worinnen er habe irren können, zu verbeſſern. Eben deswegen glaubte er ſichs ſchuldig zu ſeyn, Irrthümer von ſich abzulehnen, welcher er ſich ſchuldig gemacht habe. Niemals habe er behauptet, der Vater ſey die volle Macht, der Sohn nur eine Art von Macht, der heilige Geiſt aber keine Macht. Dieſe Formeln verwerfe er und behaupte, daß ſowohl der Sohn, als der heilige Geiſt vom Vater und mit dem Vater eines Weſens ſey; und eben deswegen könne zwiſchen dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte kein Unterſchied des Willens und der Macht angenommen werden. Er bekenne, bloß der Sohn Gottes ſey Menſch geworden, uns von der Sclaverey der Sünde und dem Joche des Satans zu befreyen, und uns den Zugang zur ewigen Seligkeit wieder zu öffnen. Auch bekenne er von dem heiligen Geiſte, daß er eben ſowohl vom Sohne, als vom Vater ausgehe. Die Gnade Gottes halte er allen für unentbehrlich, und ohne ſie reiche weder das Vermögen der Natur, noch die Freyheit des Willens zur Erlangung der Seligkeit zu, indem der Wille ſelig zu werden eine Wirkung der zuvorkommenden, das Vermögen dazu aber eine Wirkung der nachfolgenden und die Beharrung eine Frucht der uns mit Gott vereinigenden Gnade ſey. Er glaube, daß Gott nur dasjenige thun könne, was ihm

ihm anſtändig iſt; daß er aber das Vermögen habe, vieles zu thun, was er niemals thun wird. Weiter ſey er überzeugt, daß auch die Sünden der Unwiſſenheit uns zur Schuld anzurechnen ſind, wenn zumal unſere Nachläßigkeit die Urſache iſt, daß wir das nicht wiſſen, was wir nothwendig, ehe wir handeln, wiſſen ſollten. Ich bekenne, ſagt er, daß Gott das Böſe oft verhindert, weil er dem, was die Menſchen Böſes thun wollen, zuvorkommt, daß ſie das, was ſie wollen nicht ausführen können. Ich bekenne, daß wir von Adam, in welchem wir geſündigt haben, nicht allein die Strafe, ſondern auch die Schuld der Sünde haben, weil ſeine Sünde die erſte Quelle aller unſrer eignen Sünden iſt. Ich bekenne, daß die Feinde Chriſti durch die Creuzigung deſſelben, die ſchwerſte Sünde begangen haben. Auch bekenne ich, daß vieles von Chriſto geſagt werde, welches nicht ſowohl von ihm, in ſo fern er das Haupt der Gemeine iſt, als vielmehr von ſeinem Leibe, der Kirche, verſtanden werden muß. Dazu gehört denn der Geiſt der Furcht, der in der vollkommenſten Seele Chriſti, ihres Bewußtſeyns wegen, nichts, was Gott beleidiget, begehen zu können, nicht möglich iſt, wohl aber in ſeinen geringern Gliedern nicht fehlen kann. Ich bekenne, die Macht zu binden und zu löſen ſey allen Nachfolgern der Apoſtel eben ſowohl ertheilt, als ihnen ſelbſt, wie ich glaube, daß alle die einander in der Liebe Gottes und des Nächſten gleich ſind, auch gleich gut und einander an Verdienſten gleich ſind und niemand an ſeinem Verdienſte an Gott etwas verliere, wenn die Neigung, das Gute zu thun, zur That zu werden, ohne ſeine Schuld verhindert wird. Ich bekenne, daß der Vater eben ſo weiſe, als der Sohn und der Sohn eben ſowohl die Liebe ſey, als der heilige Geiſt. Niemals iſt es mir in den Sinn gekommen, zu behaupten, das die Zukunft des

Sohnes

Sohnes auch dem Vater zugeeignet werden könne. Eben ſo wenig habe ich behaupten wollen, daß die Seele Chriſti nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur der Wirkung nach zur Hölle niedergefahren ſey. Endlich habe ich nie geſagt, noch geſchrieben, wie mir Schuld gegeben wird, daß weder die That noch der Wille noch die Begierde, noch die Luſt die uns zur Sünde reizet, Sünde, und der Menſch nicht verbunden ſey, dieſe Luſt unterdrücken zu wollen. Was endlich, heißt es, unſer Freund im Beſchluſſe der mir beygemeſſenen Meinungen ſaget, dieſelben ſtünden theils in meinem Buche, von der Theologie, theils in demjenigen, welches die Aufſchrift hat: **Erkenne dich ſelbſt**, theils in demjenigen, welches die Aufſchrift meiner **Lehrſätze** führen ſoll: So habe ich dieß nicht anders, als mit der äuſſerſten Verwunderung aufnehmen müſſen, weil unter meinen Schriften keine iſt, welche den Namen meiner **Lehrſätze** führt, welche mir alſo gleich den übrigen mir beygemeſſenen Irrthümern entweder aus Bosheit oder Unwiſſenheit zugeſchrieben wird. Deswegen bitte ich, daß niemand meine Unſchuld durch das kränken laſſe, was mir fälſchlich angedichtet worden iſt; denn die Liebe macht es zur Pflicht, den Nächſten nicht durch Läſterungen unterdrücken zu laſſen, das, was zweifelhaft iſt, zum Beſten auszulegen und ſich immer an den Ausſpruch des Herrn zu erinnern, **richtet nicht ſo werdet ihr nicht gerichtet; verdammet nicht, ſo werdet ihr nicht verdammet.**

Obgleich dieſe Apologie, die Abälard an alle Chriſten ſeiner Zeit richtete, die Grundlinie ſeines theologiſchen Syſtems, wiewohl in keiner ſyſtematiſchen Ordnung, enthält und deswegen als eine Anweiſung zum richtigen Verſtande, ſowohl ſeiner Einleitung in die Theologie als auch ſeiner Theologie ſelbſt angeſehen werden darf: So

kann

kann doch nicht geläugnet werden, daß ſowohl in dem einen als in dem andern Werke, Sätze vorkommen, welche mit ſeiner Apologie in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, und von ſeinen auf ſeinen Ruhm eiferſüchtigen Feinden, als wirkliche Abweichungen von dem herrſchenden Lehrbegriffe ausgelegt werden konnten. Wenn er zum Exempel ſagt, daß er nie behauptet habe, der Vater ſey die volle Macht, der Sohn nur eine Art von Macht, oder, wie er ſich vielleicht, nach Walthers von Mortagne Schreiben in der erſten Ausgabe ſeiner Einleitung in die Theologie ausgedrückt haben mochte, der Sohn ſey ein Theil der göttlichen Macht, portio: So kann er das in keiner andern Meinung ſagen, als daß er bey dieſen Worten nicht das gedacht habe, was er nach der Beſchuldigung ſeiner Gegner dabey gedacht haben ſollte. Denn daß er dieſe Formeln gebraucht habe, das konnte er nicht läugnen; jedermann konnte ſie in ſeinen Schriften finden, und ſie ſelbſt waren keine ketzermacheriſche Conſequenzen. So verhält es ſich auch mit andern von ihm gebrauchten fremd und heterodox lautenden Redensarten. Ueberhaupt erhellet aus der vorhergehenden kurzen Geſchichte ſeiner literariſchen Arbeiten und Schickſale; daß nicht vornehmlich die Vorzüglichkeit ſeiner Talente, und ſeine für die damaligen Zeiten wirklich große und ausgebreitete Gelehrſamkeit, als vielmehr auf ſeiner Seite die zu ehrgeizige Begierde, als ein neues auſſerordentliches Geſtirn in der Kirche zu glänzen, und den Ruhm beſonders ſeiner erſten Lehrer zu verdunkeln, auf der Seite ſeiner Gegner hingegen ihre Erbitterung darüber, die Furcht ihr Anſehen darüber zu verlieren, und das neidiſche Gefühl ſeiner größern und ihrer eingeſchränktern Kenntniſſe Schuld an den mannigfaltigen Widerwärtigkeiten geweſen ſey, die ihn von ſeiner erſten Erſcheinung der erſten gelehrten Welt an faſt bis zum letzten Odemzuge ſeines

Lebens verfolgt haben. Seine freywillige nachgiebigere Geduld in den letzten Jahren ſeines Lebens beſänftigte ſchon die Eiferſucht ſeiner Zeitgenoſſen. Die unpartheyiſche Nachwelt aber hat ſeinen wahren Verdienſten völlige Gerechtigkeit wiederfahren laſſen. Sie erkennt in ihm einen Mann, der in erleuchtetern und glücklichern Zeiten ſich unter den Philoſophen und Theologen vorzüglich vor andern ausgezeichnet haben würde.

Seine **Einleitung in die Theologie** iſt in drey Bücher abgetheilt und wurde auf Verlangen ſeiner Schüler geſchrieben, ſollte das Weſentlichſte der kirchlichen Gelehrſamkeit enthalten, wie er in der Vorrede davon ſagt, und gleichſam zu einer Einleitung in die Belehrungen der heiligen Schrift dienen. Um den Namen dieſes Buches richtig zu verſtehen, muß man bemerken, daß Abälard das Wort Theologie nicht in dem neuern Sinne verſteht, in welchem alle zum Chriſtenthum gehörigen Lehren dadurch bezeichnet werden, ſondern in dem ältern engern Verſtande, in welchem vornehmlich die Lehre der Offenbarung von Gott und der Dreyeinigkeit dadurch angezeigt wird. Alſo ſollte dieſe Einleitung ſo wenig, als die Theologie ſelbſt ein vollſtändiges Syſtem der Religion ſeyn. Seine Schüler hatten geglaubt, daß der von ihm empfangene Unterricht in der Philoſophie und beſonders in der Dialektik, die ihn nicht anders recht nützlich werden könnte, als wenn er ihn auf die Erörterung, die Beſtätigung und Vertheidigung der chriſtlichen Lehre von Gott anwendete, wozu auch den Gläubigen von der Kirche die Erlernung der freyen Künſte und das Leſen der heydniſchen Schriftſteller vergönnt worden wäre. Abälard glaubte, dem Zutrauen ſeiner Schüler nachgeben zu müſſen und machte einen Verſuch dazu, von welchem er verlangte, daß man ihn nicht ſowohl für ei-

nen vollkommenen Abriß der Wahrheit ſelbſt, als vielmehr für eine getreue Darſtellung ſeiner eigenen Meinung und Einſicht davon, aufnehmen und anſehen ſollte. Das Unternehmen, die herrſchende Lehre der Kirche nicht ſowohl durch die nur zu deſpotiſch herrſchenden Ansſprüche älterer Schriftſteller, als vielmehr durch Vernunftſchlüſſe zu beweiſen, war eine große Kühnheit in einer Zeit, wo man keine andere Stimme, als die Stimme der Auctorität zu hören gewohnt war, die nichts einer freyen Unterſuchung überließ, ſondern eine blinde Unterwerfung für alles foderte, was durch ihre Orakel bereits entſchieden war oder was ſie allein noch entſcheiden zu können ein ungezweifeltes Recht zu haben glaubte. Daher kam gleich im Anfange die ſchüchterne Bitte, das, wofern er ſich von dem Verſtande und Sprachgebrauche der katholiſchen Kirche entfernt haben ſollte, ſeine Leſer mehr auf ſeine Abſicht, als auf ſeinen Ausdruck achten möchten. Daher die Verſicherung, daß er ſich mit ſeinem guten Willen das Verbrechen der Ketzerey nicht zu Schulden kommen laſſen wolle, ſondern bereit ſey, alles zu verwerfen, und aus ſeinen Schriften alles auszulöſchen, was er aus Unwiſſenheit, Irriges darinnen entdecken oder ſagen möchte.

Gleich im Anfange des erſten Buches erklärt er ſich welche Lehren er für die weſentlichſten Stücke halte, welche der Menſch glauben und befolgen müſſe, um ſelig zu werden. Dieſe Stücke ſind der Glaube, wozu er die Hofnung rechnet, die Liebe, und drittens endlich alles, was in der Kirche Sacrament iſt. Von dieſen drey Stücken giebt er zuförderſt allgemeine Erklärungen, worinnen er ſich von Auguſtins Begriffen faſt gar nicht unterſcheidet. Der Glaube iſt ihm die Meinung, die ein Menſch von ſolchen Dingen hat, welche durch die Sinne

nicht

nicht wahrgenommen werden können; die Hofnung hält er für die Erwartung des Guten, was er zu erlangen wünſcht. Der Glaube bezieht ſich alſo ſowohl auf das Gute, als auf das Böſe, auf das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, da die Hofnung bloß auf das Gute geht, was noch zukünftig iſt, weil die Erwartung eines Uebels mehr Verzweiſelung, als Hofnung iſt. Was die Liebe betrifft, ſo beſteht dieſelbe, ſeiner Vorſtellung nach, in einer richtigen auf denjenigen Zweck abzielenden Neigung, auf den ſie gerichtet ſeyn ſoll. Dieſe Neigung und Liebe aber beſteht in einem guten Willen gegen einen andern, um ſein ſelbſt willen, der den Wunſch erregt, daß er ſo beſchaffen ſeyn möge; als es unſrer Meinung nach gut für ihn iſt und das mehr um ſeinet, als um unſert willen. Freylich trägt ſichs wohl zuweilen zu, daß wir jemand haſſen, weil wir gern von ihm befreyt ſeyn möchten, und doch wünſchen, daß er ſchon im Himmel ſeyn und der Herrlichkeit deſſelben genießen möchte. Etwas beſſeres kann ihm nicht wiederfahren und doch entſpringt dieſer Wunſch nicht aus Liebe gegen ihn, ſondern vielmehr aus Eigenliebe, indem wir nicht ſowohl auf ſeinen Nutzen als auf den unſrigen ſehen, ob wir ihm gleich etwas beſſeres wünſchen, als uns ſelbſt, weil unſer eigenes Verlangen an dieſem armſeligen Leben noch mehr hängt, als an der Herrlichkeit des künftigen. Ein ſolches Verlangen iſt nicht die Liebe gegen Gott, durch die wir mit ihm vereiniget werden, ſondern die Liebe der Welt, die uns mit lauter irrdiſchen Sorgen erfüllet. Von jener iſt der Zweck Gott ſelbſt. Er iſt die höchſte Endurſache, auf welche unſer ganzes Sinnen gerichtet iſt, wenn wir ſowohl ihn als den Nächſten um ſeinet willen lieben, und deswegen nicht ſowohl unſerm Willen, als dem ſeinigen folgen. In der Liebe der Welt hingegen machen wir uns ſelbſt zum Zwecke, indem

es uns genug iſt, wenn wir unſerm eigenen Verlangen genug thun, und unſerm eigenen Willen gehorchen. Es wird uns freylich geboten, unſern Nächſten, als uns ſelbſt, zu lieben; aber wir ſündigen auch dadurch nicht, daß wir uns lieben, ſondern wir ſündigen nur, wenn wir uns ſelbſt zum letzten Zwecke unſerer Liebe machen. Auch das, was wir für uns thun, müſſen wir, wenn es recht ſeyn ſoll, um Gottes willen thun; die Liebe gegen ihn muß die Urſache der Liebe gegen uns ſelbſt ſeyn, ſo daß wir auch uns ſelbſt nicht um unſert willen, ſondern um ſeinet willen lieben; daß wir uns deswegen lieben, weil wir glauben, daß ihm ſolches angenehm ſey; nicht aber darum allein und vornehmlich, weil es uns nützlich iſt, ob es gleich keinen Zweifel leidet, daß ſolches ohne Nutzen für uns geſchehen könne. Alſo müſſen wir nichts lieben, nichts thun, als um Gottes willen. Gott muß der Zweck von dem allen ſeyn; ſonſt lebten wir, wie die Thiere; wir fröhnen bloß unſern eigenen Lüſten. Eben das iſt es, was der Apoſtel will, wenn er ſagt: **Ihr eſſet oder trinket, ſo thut alles zu Gottes Ehre.**

Nachdem Abälard auf dieſe Weiſe erklärt hatte, was er unter der Liebe verſtehe, die er zu den erſten Gründen unſerer Seligkeit rechnet, ſo ſagt er auch ſeine Meinung was er unter einem Sacramente verſtehe. Ein Sacrament iſt ihm ein ſichtbares Zeichen einer unſichtbaren Gnade Gottes. So iſt, zum Exempel, die äußerliche Abwaſchung des Leibes, wenn einer getauft wird, das Zeichen der innern Abwaſchung ſeiner Seele von der Sünde. Wird der innere Menſch von Sünden ſo gereiniget, wie der Aeuſſerliche von leiblichen Unreinigkeiten: So hatte Abälard, wie aus dieſer Beſchreibung erhellet, von denjenigen von Gott verordneten Handlungen der

Religion, welche die ältere lateiniſche Kirche Sacramente nannte, zwar die Vorſtellung, daß ſie ſymboliſche oder bedeutende Handlungen wären; allein er hielt ſie auch zugleich für mehr, als bloß ſymboliſch. Er betrachtete ſie, wie vor ihm auch Auguſtin gethan hatte, als Handlungen, womit Gott die Ertheilung der uns zur Seligkeit nöthigen Gnade verknüpft habe.

Ueber dieſe kurz erklärten Begriffe des Glaubens, der Liebe, und der Sacramente breitet ſich Abälard weitläuftiger aus. Zuerſt handelt er vom Glauben, weil derſelbe der Grund alles übrigen iſt, was weſentlich zu unſerer Seligkeit erfordert wird. Denn, ſagt er, was kann gehoft, oder wie kann das, was gehoft wird, geliebt werden, wenn es nicht erſt geglaubt wird? Aus dem Glauben entſpringet alſo die Hofnung, wenn wir das Vertrauen haben, daß wir dasjenige, was wir für gut erkennen, durch Gottes Barmherzigkeit erlangen werden. Die Gegenſtände des Glaubens ſind alſo nicht ſowohl Wahrheiten als vielmehr Güter, die man hoft, und Dinge, die nicht geſehen werden. Das Wort Glaube, wird freylich auch von ſichtbaren Dingen, und von der gewiſſen Erkenntniß ihrer Wirklichkeit gebraucht; aber nicht in ſeiner eignen Bedeutung; denn das Lob des Glaubens beſtehet darinnen, daß er die Wirklichkeit und Wahrheit deſſen annimmt, was unſichtbar iſt, und mit keinen Sinnen empfunden werden kann, wie ſowohl der gemeine Sprachgebrauch der Schrift, als auch der Väter beweiſet. Nun giebt es von dem, was Gott betrifft, vielerley, was wir ohne Schaden unſerer Seligkeit glauben oder nicht glauben können, wie wir, zum Exempel, glauben, oder nicht glauben, daß Gott morgen Regen geben werde. Wer demnach von demjenigen Glauben, der zur Seligkeit nöthig iſt, handeln will, der muß bloß

dasjenige vortragen und lehren, was, wofern es nicht geglaubt wird, die Verdammniß der Menſchen nach ſich zieht, und dazu gehört alles, was der katholiſche Glaube begreift.

Abälard bemerkt hierauf, daß der Ausdruck katholiſcher Glaube, auch in zwiefacher Bedeutung gebraucht werde, und einmal die gewiſſe Ueberzeugung von demjenigen bedeute, ohne deſſen Erkenntniß man nicht ſelig werden könne, wie es im Eingange des ſogenannten Athanaſianiſchen Glaubensbekenntniſſes genommen wird; zweytens aber diejenige chriſtliche Lehre bezeichne, die nicht, gleich den Meinungen der Ketzer, nur in einem gewiſſen Winkel ſich verborgen hält, oder bloß in einem Theile der Welt eingeſchloſſen iſt, ſondern ſich mit der Kirche überall auf der Erde verbreitet hat. Er ſelbſt nimmt dieſen Ausdruck in der erſten Bedeutung und verſteht unter dem katholiſchen Glauben alles, was in den apoſtoliſchen und in den allgemeinen kirchlichen Bekenntniſſen, theils von der Natur der Gottheit ſelbſt, theils von den Wohlthaten und Anordnungen Gottes bekannt und gelehret wird. Dieſe Eintheilung giebt ihn Gelegenheit, zuerſt dasjenige in Betrachtung zu ziehen, was zur Beſchaffenheit der Gottheit gehöret, und dieß iſt theils die Lehre, daß nur Ein göttliches Weſen ſey; theils die Lehre, daß wir in dem einigen göttlichen Weſen drey von einander unterſchiedene Perſonen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt bekennen und verehren ſollen. Dieß beſtätigt die gleich im Anfange gemachte Anmerkung, daß Abälard unter der Theologie nicht alle chriſtlichen Lehren, ſondern bloß, nach dem Gebrauche dieſes Wortes im vierten Jahrhunderte, die Lehre von Gott und dem Geheimniſſe der Dreyeinigkeit verſtehe. Erſt die ſpätern Scholaſtiker haben es in einer weitern Ausdehnung gebrauchet.

Nach

Nach der Religion des chriſtlichen Glaubens iſt alſo, wie er ſagt, nur Ein Gott, und es kann nicht mehr als Ein Gott ſeyn; nur Ein Herr, Ein Schöpfer, Ein Urſprung aller Dinge; nur Ein höchſtes Gut; nur Ein Unendlicher; nur Ein Allmächtiger; nur Ein ewiger Gott; nur Eine unveränderliche vollkommen einfache Subſtanz, nur Eine Natur, die keine Theile hat; eine Einheit des Weſens, die alles ausſchließt, was nicht zur Mannigfaltigkeit der Perſonen gehört. In dieſer ſo einfachen oder Einigen Subſtanz ſind, nach dem Bekenntniſſe der Kirche, drey Perſonen, einander in allen Dingen vollkommen gleich; gleich ewig; von einander unterſchieden, nicht durch die Zahl der Weſen, ſondern durch die Mehrheit der ihnen eigenthümlichen Prädicate; Gott, der Vater; Gott, ſein Sohn; und Gott, der von beyden ausgehende Geiſt. Eine Perſon iſt nicht die andre, ob ſie gleich eben das iſt, was die andre iſt. Der Vater iſt nicht der Sohn oder der heilige Geiſt, und der Sohn iſt nicht der heilige Geiſt oder der Vater, und ſo auch der heilige Geiſt, iſt weder der Vater noch der Sohn. Der Einige, ein und derſelbe Gott iſt ſowohl der Vater, als der Sohn und als der heilige Geiſt; ganz Eins und derſelbe in ſeiner Natur; der Zahl nach Ein und dieſelbe Subſtanz. Jeder iſt nur durch das von dem andern perſönlich unterſchieden, was dem Einem und nicht dem andern zugeeignet wird.

Nach dieſem ſehr beſtimmten Vortrage der gemeinen kirchlichen Lehre erkläret Abälard, was dem Vater eigen iſt, und demſelben von dem Sohne und dem heiligen Geiſte in unſerer Vorſtellung unterſcheiden ſoll. Wir ſollen uns den Vater als einen Ungezeugten, als Einen, der von ſich ſelbſt und nicht von einem andern iſt, oder beſteht, denken. Er macht hier einen genauen und ſehr

keinen Unterſchied zwiſchen den Worten: Ungezeugt, und Nichtgezeugt, und bemerkt, daß jenes Wort mehr in ſich faſſe, als das letzte, indem man zwar von demjenigen Objecte unſerer Vorſtellung, welches Ungezeugt genannt wird, ſagen könne, daß es nicht gezeugt ſey; daß man aber dasjenige, was Nichtgezeugt iſt, darum nicht nothwendig auch für Ungezeugt halten müſſe. Der Vater heißt Ungezeugt, weil er von keinem andern iſt, folglich auch Nichtgezeugt; oder nicht der Sohn iſt. Der heilige Geiſt iſt zwar Nichtgezeugt; das heißt: Er iſt nicht der Sohn, aber deswegen iſt er doch nicht Ungezeugt; denn er iſt nicht von ſich ſelbſt, ſondern von dem Vater und von dem Sohne. Der Vater heißt demnach allein Ungezeugt, wie der Sohn allein Gezeugt heißt. Der heilige Geiſt hingegen iſt weder gezeugt noch ungezeugt, ſondern bloß Nichtgezeugt; denn nennten wir denſelben ungezeugt: So würden wir zwey Väter zu bekennen ſcheinen; gleichwie wir, falls wir ihn gezeugt nennten, zween Söhne in der Einigen Gottheit annehmen würden. Weil nun jede dieſer Perſonen Gott oder der Herr, oder der Schöpfer iſt, obgleich eine nicht die andre iſt, ſo bekennen wir damit nicht mehr Götter, mehr Herren und Schöpfer. Wir verehren keine Menge wirklich von einander unterſchiedener Naturen, von denen jede Gott, oder der Herr und der Schöpfer aller Dinge ſey; denn in einem einigen Weſen der Gottheit iſt keine Menge verſchiedener Weſen möglich. Einige Prädicate werden nur von jeder Perſon insbeſondere; andre werden von allen zugleich, nicht bloß von einer oder der andern allein bekannt. Dieß alles, und was daraus folgt, wird mit gleichlautenden Ausſprüchen aus dem Auguſtin, dem Gregorius dem Großen, dem Gennadius und Iſidorus beſtätigt, und in ſo weit trägt Abälard nichts

vor,

vor, was nicht in dem Bezirk der poſitiven Theologie gehörte.

Nun geht er weiter und will lehren, theils was dieſer Unterſcheid der Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen ſagen wolle, theils wie die kirchliche Lehre gegen die Einwendung der Philoſophen vertheidigt werden könne. Nach ſeiner Meinung wird durch die den drey verſchiedenen göttlichen Perſonen eigenen Benennungen angezeigt, daß das Weſen, wozu ſie gehören, das höchſte und vollkommmenſte Gut ſey. Aus welchem Grunde auch dem **Vater** beſonders die **höchſte Macht** zugeeignet, durch den Namen des **Sohnes** oder des **Wortes** vornehmlich die Weisheit Gottes bezeichnet, durch den Namen des **heiligen Geiſtes** aber, die Liebe oder Wohlthätigkeit und Güte Gottes ausgedrückt werden; gleichwie man eben deswegen dem Vater, das Werk der Schöpfung, dem Sohn das Werk der Erhaltung und Regierung und ganz beſonders das Werk der Menſchwerdung; dem heiligen Geiſte aber vor dem Vater und dem Sohne das Werk der Wiedergeburt der Menſchen zu Kindern Gottes und der Ertheilung aller ihnen zur Seligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes in der heiligen Schrift und in den Schriften der Väter zugeeignet finden. Denn eben darum ſoll erhellen, daß, weil der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt, mit einander nur Ein göttliches Weſen ſind, alſo in dieſem Einigen göttlichen Weſen, welches die Dreyeinigkeit heißt, alles enthalten ſey und angenommen werde, was zum Begriffe des höchſten und allervollkommenſten Weſens erforderlich iſt. Dieß alles bekräftiget er durch Ausſprüche der ältern Kirchenväter, glaubte Spuren davon ſelbſt in heidniſchen Schriftſtellern zu bemerken, und blieb folglich auch hierinnen der gemeinen Lehrart getreu.

Doch Abälard läßt es dabey nicht bewenden, ſondern will noch beſtimmter und genauer den Grund angeben, warum der Name des Vaters beſonders die Majeſtät der Allmacht; der Name des Sohnes beſonders die Weisheit, der Name des heiligen Geiſtes aber beſonders die Liebe oder die Wohlthätigkeit Gottes bezeichne. Dieſer Grund liegt, nach ſeiner Meinung, in der beſondern Art und Weiſe, wie, einer jeden Perſon die unendliche Vorzüge des einigen göttlichen Weſens zukommen. Weisheit und Güte ſetzen den Begriff der Macht voraus, welche den erſten Grund von der Wirklichkeit alles deſſen enthält, was exiſtirt und als wirklich gedacht werden kann oder gedacht werden muß. Weil nun der Vater dieſe Macht als den Grund aller Wirklichkeit von ſich ſelbſt und von keinem andern hat; weil Er allein ungezeugt iſt, ſo ſoll deswegen der Name Vater beſonders die unendliche Majeſtät der Allmacht ausdrücken; weil hingegen der Sohn dieſe Macht und die Weisheit, wodurch er alles erſchaffen hat und alles erhält, und, um alle ſelig zu machen, Menſch geworden iſt, nicht von ſich ſelbſt, ſondern allein vom Vater hat, welches ſowohl aus verſchiedenen Stellen der Schrift, deren genaue und richtige Auslegung nach dem Sprachgebrauche nicht durchgängig ſo entſchieden iſt, als ſie Abälarden zu ſeyn ſchien, dargethan und zugleich aus vielen Ausſprüchen älterer Kirchenväter, als rechtgläubig beſtätiget wird: So behauptet er, daß der Name des Sohnes oder des Wortes beſonders die Weisheit Gottes bezeichne, da der Vater alles durch ſein Wort erſchaffe, erhalte, belehre und beglücke. Unter dem Worte aber, mit welchem Namen ſein Sohn benennet wird, ſoll nicht ein hörbares und vorübergehendes, ſondern ein intellectuelles Wort zu verſtehen ſey, weil dieſes allezeit vor jenem vorhergehe und folglich die höchſte

Ver-

Vernunft oder Weisheit bedeute, welche der Sohn von keinem andern als von ſeinem Vater habe. Eben ſo ſoll der Name des heiligen Geiſtes nach Abälards Vorſtellung beſonders die Liebe und Güte Gottes in den Wirkungen ſeiner Gnade bedeuten, zu denen beſonders die Vergebung der Sünden, die Ertheilung aller geiſtlichen bloß in ſeiner Güte und nicht in unſern Verdienſten gegründeten Gaben, die Wiedergeburt durch die Taufe und die Auflegung der Hände zur Bewafnung der Tugenden, wodurch die Gläubigen nach empfangener Vergebung der Sünden dem Satan widerſtehen ſollen mit den übrigen Sacramenten der Kirche gerechnet werden. Eben deswegen heißt nach ſeiner Vorſtellung der heilige Geiſt, durch den alles dieſes geſchieht, der heilige Spiritus oder der Hauch Gottes, weil durch den Hauch unſers Mundes, das iſt, durch unſern Odem ſich die Affecten unſers Gemüthes beſonders offenbaren, wenn wir aus Liebe ſeufzen oder ſtöhnen. Dem Vater wird alſo beſonders die göttliche Macht zugeeignet, weil aus ihr die göttliche Weisheit gezeugt; der Sohn die Weisheit, weil er die aus der göttlichen Macht erzeugte Weisheit iſt, der heilige Geiſt aber die Liebe der göttlichen Güte, weil er die vom Vater und Sohn, ausgehende Güte deſſelben ſeyn ſoll.

Um dieſen gemeinen Glauben der chriſtlichen Lehre gegen die Verächter derſelben, gegen die Jüden und Heiden zu vertheidigen, will er beweiſen, daß dieſer Unterſcheid der drey Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen oder die Dreyeinigkeit allen Menſchen durch göttliche Eingebung und zwar den Jüden durch die Propheten, den Heiden aber durch ihre Philoſophen bekannt gemacht und offenbaret worden ſey, um ſowohl die Jüden als die Heiden zur Verehrung des einigen wahren Gottes durch die Erkenntniß derſelben als des allerhöchſten Gutes zu verei-

vereinigen. Ich übergehe die Schriftbeweiſe, die er braucht, und bemerke bloß, daß er zur Beſtätigung der Mehrheit der Perſonen vornehmlich theils ſolche Stellen anführe, worinnen der einige wahre Gott entweder durch Namen bezeichnet wird, die eine Mehrheit von Perſonen bedeuten, verbunden mit Zeitworten in der einzelnen Zahl, wie zum Exempel der Name Elohim iſt, oder wo der Einige Gott von ſeinen Werken, Zeitwörter in der mehrern Zahl braucht, wohin die Stelle gehört: **Laſſet uns Menſchen machen**; theils aber ſolche Stellen anwenden, worinnen von Gott geſagt wird, daß er etwas durch ſeinen Sohn oder durch ſeinen Geiſt thue, und alſo von dem Worte, ſeinem Sohne, oder von dem Geiſte ſeines Sohnes unterſchieden zu werden ſcheinet. Ich ſchränke mich bloß auf diejenigen Beweiſe ein, wodurch er aus den Schriften heidniſcher Philoſophen den Lehrbegriff der Kirche bekräftigen will. Dieſe Art des Beweiſes zu rechtfertigen führet er an, daß viele den einigen wahren aus der Vernunft und aus den Werken deſſelben erkannt hätten. Er bemerket, daß der Apoſtel Paulus, wenn er wider die Philoſophen redet, ſie nicht ſowohl des Mangels der richtigen Erkenntniß Gottes, als vielmehr der Verachtung derſelben beſchuldige; daß ſie aber deswegen Gott ſehr wohl zur Ausbreitung ſeiner Kenntniſſe haben brauchen können, wie er oft auch unwürdige Diener zur Austheilung ſeiner Gnade und zur Beförderung des Heils in der Kirche gebrauche; wie von ihm ſelbſt die Stimme eines Eſels zum Unterrichte eines Propheten gebraucht worden ſey. Auch nimmt er an, daß man nicht an der Seligkeit aller Philoſophen verzweifeln oder ſie alle für gottlos und laſterhaft halten müſſe, daß es vielmehr unter ihnen Weiſe gebe, welche, wie Socrates und Plato, die Philoſophie der Gnade Gottes zugeſchrieben hätten; daß, wenn viele Philoſophen, ungeachtet

ſie anders als der gemeine Hauſe von Gott dachten, und einerley Tempel mit demſelben beſuchten, ſie aus Furcht vor dem Pöbel ſich nur als Götzendiener angeſtellet hätten, ohne wirklich Götzendiener geweſen zu ſeyn. Die Zeugen, die er aus den Philoſophen zu Beſtätigung des kirchlichen Lehrbegriffs von Gott, von der Einheit und Dreyeinigkeit aufſtellt, ſind Hermes oder Mercurius; (denn Abälard hatte mit ſeinen Zeitgenoſſen und mit den ältern Kirchenvätern an der Aechtheit der ihnen beygelegten Schriften wegen ſeiner Unkunde in der Kritik keinen Zweifel;) Plato, mit ſeinen Nachfolgern, aus dem er zum Beweiſe ſeiner Meinung alles herbeyholt, was derſelbe von der Vernunft oder dem Sinne Gottes wie auch von der Weltſeele philoſophirt hatte; Pythagoras; Cicero und Macrobius. Es iſt unnöthig, alle die von ihm gebrauchten Stellen, die er nicht einmal aus den Quellen ſelbſt, ſondern aus ältern Kirchenvätern entlehnt zu haben ſcheint, und die Richtigkeit ihrer Auslegung zu unterſuchen. Denn wer weiß nicht, wie ſehr diejenigen irren, die in den Schriften der Heiden und beſonders der Platoniker ganz deutliche Spuren der chriſtlichen Lehre von der Dreyeinigkeit angetroffen zu haben glauben? Eben ſo verhält es ſich mit dem Beweiſe, daß ſo gar heidniſche Könige Zeugen dieſer unter den Heiden bekannten Lehre geweſen wären, die von ihm dem Könige, David und Salamo, an die Seite geſetzt werden, damit die Lehren der vier Evangeliſten durch jene Könige als auf einem vierräderigten Wagen, an dem jeder ein edles Rad wäre, unter die Heiden gebracht werden möchte. Dieſe heidniſchen Könige ſind Nebucadnezar und Didymus, ein angeblicher König der Brachmanen, der in einem Schreiben an Alexander geſagt haben ſoll: Gott verlangt, nach unſerer Religion, keine blutigen Opfer, ſondern wird mit denen, die zu ihm beten, durch das

Wort verſöhnt; denn das Wort iſt Gott, und hat die Welt erſchaffen, regiert und ernährt auch alles; dieß verehren wir; dieß lieben wir; von dieſem haben wir den Geiſt, weil Gott ſelbſt Geiſt und Verſtand iſt und alſo nicht durch irrdiſche Reichthümer oder prächtige Geſchenke, ſondern durch fromme Werke und Dankſagungen verehrt wird. Hieraus ſoll erwieſen werden, daß ſowohl das Wort Gottes als der den Gläubigen eingehauchte Geiſt der Gott ſey, an den dieſer König geglaubt habe. Abälard war ſehr beſcheiden, oder ganz unbekannt mit der Kunſt vieler neuern, im Oriente neue und unbekannte Hülfsmittel zur Erklärung der heiligen Schrift ausfündig zu machen; ſonſt würde er hier eine neue Quelle des Lichts zur Erklärung des Evangelii Johannis oder anderer apoſtoliſchen Schriften entdeckt haben. Indeß war er doch mit ſich ſehr zufrieden, daß er aus dieſen Philoſophen, und am Ende noch aus dem Seneca und den ihm angedichteten Briefen an den Apoſtel Paulus erwieſen zu haben glaubte, daß Jüden und Heiden nicht zu entſchuldigen wären, wenn ſie, ungeachtet ſie ſolche Lehrer gehabt hätten, gleichwohl den Glauben der Chriſten von der Einheit und Dreyeinigkeit Gottes nicht annehmen wollten.

So überzeugt er indeß auch war, daß ſeine Lehrart, die geheimnißvollen Lehren der Religion ſelbſt durch die Meinungen heidniſcher Philoſophen zu beſtätigen, um dadurch zu beweiſen, daß ſie der Vernunft nicht zuwider wären, eben ſo gegründet als nützlich wäre: So ſehr fürchtete er dennoch, daß ſie von ſeinen Zeitgenoſſen gemißbilliget werden möchte. Er wendete alſo einen guten Theil von dem zweyten Buche ſeines Werkes, zur Vertheidigung und Rechtfertigung dieſer Lehrart an. Er beruft ſich deswegen zuförderſt auf das Beyſpiel der äl-

tern

tern Lehrer der Kirche; Dieſe hätten auch die Schriften der Heiden und beſonders der Ketzer, die man noch für ſchlimmer, als die Heiden, gehalten wiſſen wollte, für die chriſtliche Lehre, zu ihrer Vertheidigung oder Beſtätigung gebraucht. Wie könnte das ihm zu einem Vorwurf gemacht werden, was Hieronymus, Euſebius, Pierius, Julius, Africanus und Apollinaris für erlaubt und recht gehalten hatten? Waren nicht ſelbſt von einem Auguſtin ſowohl die ſchönen Künſte, als die Philoſophiſchen Wiſſenſchaften, und unter dieſen beſonders die Dialektik unter die größten Wohlthaten Gottes gerechnet worden, deren weiſer Gebrauch der Religion ſehr zuträglich ſeyn konnte? Hatten nicht ſelbſt Kirchenverſammlungen verordnet, Lehrer zu beſtellen, welche die Jugend zur Erlernung der freyen Künſte anführen ſollten? Freylich war von der Kirche den Chriſten das Leſen der heidniſchen Dichter unterſagt worden. Man hatte ihnen allerdings die Erlernung der Grammatik und Rhetorik verboten aber nur in dem Falle, wenn ſie die dahin gehörigen Schriften bloß des Vergnügens wegen läſen oder dadurch ſich von dem Leſen der heiligen Schrift abhalten ließen, welche doch ohne Grammatik und Rhetorik nicht verſtanden werden könne. Einen gleich nützlichen Gebrauch kann, wie er zu zeigen ſucht, die Dialektik haben, wenn man wider die Jüden und wider die Heiden, und wider die Ketzer durch Exempel und Vergleichungen zu beweiſen ſich bemüht, daß, was der Glaube lehrt, der Vernunft nicht widerſtreite. Er antwortet denen, welche darauf beſtanden, daß man zum Beweiſe der Geheimniſſe des Glaubens ſich mit den Ausſprüchen der Kirche darüber begnügen müſſe, daß, gleichwohl ein Theolog und ſelbſt ein gemeiner Chriſt verpflichtet ſey, Rechenſchaft von ſeinem Glauben zu geben, um denen, die denſelben beſtritten, zu beweiſen, daß darinnen nichts

enthal-

enthalten ſey, was den geſunden Menſchenverſtand beleidige. Auch jetzt, ſagt er, fehlt es nicht an Gelegenheiten dazu, indem noch immer neue Ketzer aufſtehen. Noch immer giebt es Widerchriſten, gegen welche Chriſten zu ſtreiten haben. Hieronymus muß für dasjenige, was er ſagt, ſein Gewährsmann ſeyn, mit deſſen Anſehen er ſich, wie mit verſchiedenen Ausſprüchen des Iſidorus, des Honorius, und des Auguſtinus ſchützet; zum Beweiſe, daß die Nothwendigkeit und Pflicht des Glaubens die Bemühung, das was man glauben ſoll, auch zu verſtehen und den Grund ſeines Glaubens anzugeben, nicht ausſchließe. Man könne, meynt er, auf keine Weiſe behaupten, daß dieſe Bemühung zu ſeiner Zeit entbehrlich geworden ſey, da Tanchelin, Peter von Bruis und andere in verſchiedenen Provinzen von Frankreich ſo gräuliche Irrthümer auszubreiten geſucht hätten, als jemals von ältern Ketzern behauptet worden wären.

Nach dieſer Digreſſion kömmt er auf die Lehre von der Einheit und Dreyeinigkeit Gottes zurück. Er behauptet, daß Gott, als ein einiges göttliches Weſen betrachtet, weder Theile noch zufällige Eigenſchaften, noch verſchiedene Formen haben könne; daß man ſich alſo die verſchiedenen Perſonen in Gott, nicht als verſchiedene Theile, oder Arten, oder Zufälligkeiten, oder Formen des einigen göttlichen Weſen vorſtellen dürfe. Auf die Frage: Wie alſo eine Perſon von der andern verſchieden ſey, da jede mit der andern ein und daſſelbe Weſen ſey, oder wie dennoch eine Mehrheit der Perſonen in Gott ſtatt haben könne, da ſich keine Mehrheit oder Menge verſchiedener Weſen, Zufälligkeiten oder Formen darinnen denken laſſe, ohne die Unveränderlichkeit des einigen göttlichen Weſens aufzuheben, antwortet er, daß es freylich ſchwer oder vielmehr unmöglich ſey, dieſes zu erklären;

ren; beſonders wenn man das, was man behauptet, durch menſchliche Gründe darthun wolle, daß aber dieſes, der unendlichen Vortreflichkeit des göttlichen Weſens ſelbſt zugeſchrieben werden müſſe, das im eigentlichen Verſtande nicht einmal ein Weſen oder eine Subſtanz genannt werden könne, weil ſich der Begriff der Philoſophen von einer Subſtanz, oder von demjenigen, was für ſich ſelbſt beſteht, in ſo fern es den Accidenzen oder den Eigenſchaften und Zufälligkeiten eines Dinges entgegen geſetzt wird, nicht auf Gott anwenden laſſe. Dieſes beſtätiget Abälard ſelbſt aus den Schriften der heidniſchen Philoſophen. Er behauptet, daß es in der Sprache der Menſchen gar kein Wort gebe, welches im eigentlichen Verſtande von Gott gebraucht werden könne; daß vielmehr alles, was von ihm gelehrt wird, in lauter Vergleichungen und Paraboliſche Räthſel eingehüllet ſey und wir darinnen bloße Spuren von ſeiner unausſprechlichen Majeſtät haben, die wir mehr glauben als begreifen. Dieſer richtige und ſcharfſinnige Gedanke, welcher in unſern Zeiten zuweilen für neu ausgegeben worden iſt, war es auch zu Abälards Zeiten nicht; ſchon ältere Theologen hatten ihn gehabt; allein die Anwendung ſcheint ſein Eigenthum zu ſeyn, und beweiſet, daß er ſelbſt dachte und nicht bloß wiederholen wollte, was vor ihm geſagt worden war.

Er kommt nunmehr auf die Fragen: Wie in Gott, der nur Eine Subſtanz, nur Ein Weſen ſey, doch eine Verſchiedenheit der Proprietäten ſeyn könne, nach welchen ſich drey verſchiedene Perſonen darinnen gedenken ließen; wie es möglich ſey, drey Perſonen anzunehmen, ohne mehr Götter anzunehmen; was endlich die Zeugung des Sohnes vom Vater oder der Ausgang des Geiſtes vom Vater und von dem Sohne ſey. Um dieſes mit

größerer Genauigkeit thun zu können, giebt er vorher an, in wie vielerley Bedeutungen die Worte: **Einerley** oder eben und daſſelbe und verſchieden, genommen zu werden pflegen. Drey Bedeutungen ſind es, in denen beyde, wie er glaubt, gebraucht werden. Etwas heißt, **Ebendaſſelbe**, entweder der Aehnlichkeit nach, oder dem Weſen nach, weil es ohne Zahl ein und daſſelbe iſt, oder den Eigenſchaften nach. Im erſten Verſtande nennt man Ebendaſſelbe dasjenige, wovon man etwas Aehnliches bey allen findet, wie nach dem Ariſtoteles der Verſtand iſt. Der Zahl und dem Weſen nach iſt ein und daſſelbe dasjenige, was nur dieß und nicht jenes iſt, und alſo nicht gezählt werden kann; wie Socrates nur Socrates iſt. Den Eigenſchaften oder der Erklärung nach iſt Eine und daſſelbe dasjenige, was nicht allein der Zahl nach ein und daſſelbe iſt, ſondern auch von keinem, durch einige Eigenſchaften oder ihm eigene Aehnlichkeiten unterſchieden werden kann. Auf gleiche Weiſe, wird auch das, was verſchieden heißt, in dreyfacher Bedeutung genommen. **Weſentlich verſchiedene Dinge** nennt Abälard diejenigen, die dieſe aber nicht jene ſind und alſo neben einander gezählt werden können, welches dann geſchehen kann, wenn nicht allein dieß nicht jenes iſt, ſondern auch weder ſelbſt noch etwas anders von ihm ſelbſt oder von der Subſtanz eines andern iſt. Der eigentlichen Beſchaffenheit oder der Erklärung nach verſchieden heißen bey ihm die Dinge, welche, ob ſie gleich weſentlich dieſelben ſind, doch nach den ihnen eignen Zuſtänden etwas haben, das nur dem einem, nicht aber dem andern zukömmt, und durch ſeine Erklärung von den andern unterſchieden wird. **Vernünftig ſeyn** und **zweyfüßig ſeyn** ſind verſchiedne Prädicate, ob ſie gleich Einem und demſelben Dinge zukommen; es ſind verſchiedne Beſchaffenheiten, von denen

nen nicht die eine die andre iſt, weil ſowohl von der einen als von der andern eine andre Erklärung gegeben werden muß.

Nachdem nun Abälard dieſe philoſophiſchen Grundſätze feſtgeſtellt und aus dem Boethius beſonders umſtändlich erläutert hat, ſo zieht er daraus den Schluß, daß niemand ſich verwundern dürfe, daß in dem einigen göttlichen Weſen drey Perſonen von einander unterſchieden werden können, ſobald in dieſem einigen göttlichen Weſen drey von einander unterſchiedne Proprietäten ſind, nach welchen ſich drey von einander verſchiedne Perſonen denken und vorſtellen laſſen. Dieß will Er ſelbſt aus der Lehre der Grammatiker von dem, was man die erſte, die zweyte, und die dritte Perſon zu nennen pflegt, begreiflich machen. Nach ihrer Beſchreibung iſt die erſte Perſon diejenige, welche redet; die zweyte diejenige, mit welcher geredet wird; die dritte diejenige, von welcher geredet wird. Wie nun, dieſen Beſchreibungen zu folge, **Ein und derſelbe Menſch** die erſte, die zweyte, und die dritte Perſon ſeyn kann: So erhellt nach ſeiner Meinung daraus, daß Ein und daſſelbe göttliche Weſen in drey Perſonen beſtehen könne, von denen jede nicht die andre iſt, ob ſie gleich alle Ein und derſelbe Gott ſind; daß auch der Sohn vom Vater, und der heilige Geiſt von dem Vater und dem Sohne ſeyn müſſe, wie ſich keine zweyte Perſon nicht ohne die erſte, und die dritte nicht ohne die erſte und die zweyte denken laſſe, und folglich die Exiſtenz der zweyten ihren Grund allein in der erſten, und die dritte ihren Grund ſowohl in der erſten, als in der zweyten haben müſſe. *)

*) Prima quidem perſona caeterarum principium eſt quoddam et origo ſeu cauſa. Et rurſum prima et ſecunda tertiae;

Dieſe Vorſtellung will Abälard durch die Schrift beſtätigen und führt zu dem Ende den Ausſpruch des Apoſtels an, daß das, was von Gott nicht geſehen werden kann, durch Nachdenken aus ſeinen Werken eingeſehen werden könne. Was Paulus im Plural das Unſichtbare in Gott nennt, τα αορατα αυτȢ, das ſoll den heiligen Geiſt bedeuten; was er ſeine Kraft heißt, der Sohn; die Gottheit aber, das einige Weſen Gottes. Auf ſolche Weiſe findet er in dieſem Ausſpruche die Lehre von drey verſchiedenen Perſonen in Einem göttlichen Weſen; in dem Worte, Gott, den Vater; in dem Ausſpruche des Unſichtbaren von ihm, den heiligen Geiſt; in dem Worte, Kraft, den Sohn; in dem Worte Gottheit aber das göttliche Weſen, das alle drey mit einander gemein haben. Um dieſe Ideen zu verſinnlichen, brauchet er das Bild eines aus Erzt verfertigten königlichen Siegels. In dieſem Siegel iſt das Erzt die Materie, woraus es gemacht iſt; die Figur des königlichen Bildes ſeine Form, das Siegel ſelbſt aber dasjenige, was aus der Materie und der Form entſtanden iſt, und dadurch ſeine Vollſtändigkeit hat; denn das Siegel iſt nichts anders, als ein auf ſolche Art geformtes Erzt. Weſentlich iſt alſo daſſelbe das Erzt ſelbſt; denn das Erzt iſt die Materie des daraus gebildeten Siegels, und das Siegel ſelbſt, ob es gleich in allen dem, was ihm eigen iſt, einen ſolchen Unterſchied zuläßt, daß das, was dem Erzte zukömmt, etwas anders iſt, als was dem Siegel zukömmt, und obgleich beyde weſentlich Ein und Daſſelbe ſind, dennoch das

tertiae; niſi enim prima ſit perſona, quae ſcilicet loquitur, quomodo erit ſecunda, ad quam ſcilicet ſermo loquentis dirigatur? Aut quomodo tertia erit, de qua ſcilicet invicem loquuntur, niſi invicem illis loquentibus?

das Siegel Erzt aus Erzt, das Erzt aber nicht aus dem aus Erzt verfertigten Siegel, und das Erzt die Materie des aus Erzt gebildeten Siegels; nicht aber das Siegel des Erztes iſt. Auch iſt keineswegs das Erzt die Materie ſeiner ſelbſt, ob es gleich die Materie des Siegels iſt, das ſelbſt Erzt iſt; denn das Erzt entſteht nicht aus dem Erzte, wie das Siegel aus dem Erzte, und obgleich die Materie ſelbſt das iſt, was daraus gebildet wurde, ſo iſt doch keinesweges in dem Siegel ſelbſt das daraus gebildete die Materie; nachdem aber aus dem Erzte das Siegel geformt iſt, ſo iſt es nun geſchickt zum Siegeln, wenn es gleich noch nicht wirklich ſiegelt. Allein geſchieht es, daß daſſelbe in das Wachs gedrückt wird, ſo laſſen ſich nun in der einigen Subſtanz des Erztes drey in ihrer eigenen Beſchaffenheit von einander unterſchiedene Dinge erkennen; das Erzt ſelbſt; die Fähigkeit, damit ſiegeln zu können und der Actus des Siegelns ſelbſt; Dinge, die ſich ſo unter einander verhalten, daß das, was ſiegeln kann, aus dem Erzte herkömmt, und aus beyden das Siegeln ſelbſt entſteht. Wie nun das Erzt und dieſes, das damit geſiegelt werden kann, und das Siegeln ſelbſt, ein und daſſelbe Weſen ſind, obgleich dieſe drey Dinge von einander ſo verſchieden ſind, daß jedes etwas hat, das das andre nicht hat: So ſind ſie dennoch alle drey ſo mit einander verbunden, daß das, was ſiegeln kann, ſein Daſeyn aus dem Erzte, das Siegeln ſelbſt aber das Seinige ſowohl aus dem einen als aus dem andern hat. Dieß iſt ſeiner Meinung nach eine ſehr ſinnliche und zugleich paſſende Vorſtellung von dem einigen göttlichen Weſen und denen darinnen beſtehenden, von einander aber durch beſondere Eigenſchaften verſchiedenen Perſonen und ihren Verhältniſſen gegen einander. Sinnlich iſt ſie unſtreitig und freylich nur allzuſinnlich; aber nicht, wie ihn Bernhard mit Recht darüber tadelte,

nicht eben ſo paſſend, ob er ſolches gleich mit völliger Ueberzeugung dafür hält. Daß das Siegel die Fähigkeit zu ſiegeln aus dem Erzte hat; (welches ganz falſch iſt, weil die Form nicht vom Erzte ſondern von der Hand desjenigen entſteht, der das Siegel verfertiget;) das ſoll die Geburt des Sohnes aus dem Vater; dieß aber, daß wirklich damit geſiegelt wird, weil das Erzt zum Siegel geformt iſt, das ſoll den Ausgang oder das Daſeyn der Perſon des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne bezeichnen. Abälard quält ſich hierauf noch viele lange Blätter hindurch mit dem Gebrauche dieſes Bildes, die Meinung ſinnlich und anſchaulich zu machen, theils, daß der Sohn die Weisheit des Vaters, und, weil Weisheit ſich nicht ohne Kraft oder Macht gedenken läßt; der Vater aber als die erſte Perſon der Dreyeinigkeit die Fülle aller Macht enthält, dem Weſen nach Eins mit dem Vater ſey; theils aber daß der heilige Geiſt die Liebe des Vaters und des Sohnes, wodurch ſie ſich gegen die Geſchöpfe äußert, und weil ſich äußernde Liebe nicht ohne Macht und Weisheit gedenken laſſen, eben deswegen auch dem Weſen nach mit beyden Eins ſeyn und alſo vom Vater und Sohne zugleich ausgehen müſſe. Dieſes materielle Bild von Gegenſtänden des Nachdenkens, die nicht durch unſere Sinne, ſondern bloß durch den Verſtand erkannt werden können, gefällt ſeinem Erfinder mehr, als diejenigen, die man ſchon in ältern Zeiten von der Sonne, dem Glanze derſelben und ihrer Hitze, wie auch von der Quelle, von dem daraus entſpringenden Bache, und der aus beyden entſpringenden See zur Verſinnlichung der Lehre, von drey Perſonen in einem göttlichen Weſen, entlehnt hat.

Nach einer ſowohl ſehr weitläuftigen, als ſehr ermüdenden Entwickelung dieſer ſeiner Vorſtellungen von

der

der Dreyeinigkeit beſtreitet Abälard die Meinung der griechiſchen und morgenländiſchen Kirche, daß der heilige Geiſt nicht von dem Vater und dem Sohne zugleich, ſondern vom Vater allein ausgehe. Die Griechen gründeten ihre Meinung darauf, daß in den Lehrbeſchlüſſen der allgemeinen Kirchenverſammlungen bloß geſagt werde, der heilige Geiſt gehe vom Vater aus; daß folglich nicht anders gelehrt werden dürfe, weil es eben ſo unerlaubt ſey, zu ihren Ausſprüchen etwas hinzuſetzen, als es unverzeihlich ſeyn würde, etwas davon auszulaſſen. Abälard antwortet darauf, daß unerlaubte Zuſätze nur diejenigen wären, welche den Lehren der Kirchenverſammlungen widerſprächen, nicht aber diejenigen, welche dieſelbe ergänzten, und ſucht ſodann zu beweiſen, daß die angeſehenſten griechiſchen Lehrer, Athanaſius, Didymus, Cyrill von Alexandrien, und Chryſoſtomus von dem Ausgange des heiligen Geiſtes eben ſo gedacht hätten, als die Lehrer der deutſchen Kirche. Was er mit dieſen Zeugniſſen erhärtet, das ſoll die platoniſche Philoſophie mit ihren Vorſtellungen von Gott dem Weltſchöpfer und ſeiner exemplariſchen Idee von den Geſchöpfen, und von der Seele der Welt beſtätigen, weswegen auch auf die Frage, wie es zugehe, daß bloß die Chriſten und nicht auch die Jüden und Heiden an die Dreyeinigkeit glaubten, geantwortet wird, daß Jüden und Heiden zwar davon eben ſo gedächten oder gedenken müßten, als die Chriſten, wofern ihnen die Lehre derſelben nur deutlich vorgetragen würde; daß ſie aber dieſelbe nicht mit ihrem Munde bekennten, weil ſie der wahren Bedeutung unſerer Worte nicht kundig wären.

Nachdem auf die Weiſe Abälard die dem Chriſtenthume eigenthümliche Lehre von dem Unterſchiede dreyer Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen, wie es ſeiner

Meinung nach einem Philoſophen anſtändig iſt, erklärt und vertheidigt hat, ſo beſchäftigt er ſich im dritten Buche, ihrer Wichtigkeit wegen theils mit der Wiederholung dieſer Lehren, theils mit ihrer weitern Ausführung. Zuerſt beantwortet er die Frage, ob der Menſch auch bloß durch ſeine Vernunft erkennen könne, daß ein Gott ſey, bejahet ſie und beruft ſich, zum Beweiſe der Möglichkeit dieſer Erkenntniß theils auf die Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott, theils auf die Ordnung und weiſe Einrichtung der Welt und ihrer Geſchöpfe, deren Betrachtung nothwendig auf das Daſeyn eines verſtändigen und weiſen Schöpfers und Herrn führe. Cicero, Socrates, Anaxagoras müſſen ihm als Zeugen für die Wahrheit deſſen bürgen, was er ſagt, die Vernunft kann aber, wie er glaubt, nicht allein erkennen, daß Gott iſt, ſondern auch, daß nur Ein Gott iſt. Den Beweis davon nimmt er daher, daß alles in einer ſo viel größern Ordnung erhalten und regieret werden kann, je kleiner die Anzahl derjenigen iſt, die ſich mit der Regierung deſſelben beſchäftigen. Nun giebt es nirgends eine größre Ordnung und Uebereinſtimmung, als in der Welt, alſo muß der Regierer der Welt auch nur Einer ſeyn. Es iſt auch nicht zu glauben, daß mehrere ſich zur Erſchaffung der Dinge eher verſtehen ſollten, als zur allgemeinen Regierung derſelben, und man glaubt mit Grund, daß alle Naturen von Einem hervorgebracht werden, damit ſie um ſo viel ordentlicher regieret werden können, je größer die Uebereinſtimmung iſt, mit welcher ſie unter einander verbunden ſind. Ihre Uebereinſtimmung aber muß um ſo viel größer ſeyn, je mehr alles von einem und demſelben Urſprunge herfließt; je weiter ſich der Meiſter deſſelben von Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit entfernt. Zuerſt wurden ſie gemacht, daß ſie darauf aufs beſte regiert werden könnten, und da ſie gemacht wurden,

um regiert zu werden, ſo wurden ſie als ſie entſtanden, dazu auch vorbereitet und geſchickt gemacht. Wie hätten ſie aber dazu vorbereitet werden können, wofern ſie nicht ſchon in ihrer erſten Schöpfung durch die höchſte Uebereinſtimmung mit einander verbunden worden wären? Hierzu hilft vornehmlich die Einheit und höchſte Identität des Schöpfers, woraus denn auch erhellet, daß ſowohl der Schöpfer als Regierer nur Einer ſey, den wir Gott heißen und mit Recht für das höchſte Gut erkennen. Allein wie könnte er den Namen des höchſten Gutes führen, wenn er nicht alle andere Weſen weit überträfe? Was alle übertrift, kann nur Eins ſeyn; denn nichts kann gut ſeyn was überflüßig iſt; überflüßig aber wäre mehr als Ein Schöpfer oder Regierer, ſobald Einer Vermögen genug hat, alles hervorzubringen und zu regieren. Iſt dieß keinem Widerſpruche unterworfen, ſo hat man auch keinen Grund zu glauben, daß es viele Götter gebe. Man möchte vielleicht ſagen: Je beſſer ein Gut ſey, deſto beſſer ſey die Vervielfältigung deſſelben und eben daſſelbe höchſte Gut das man Gott nenne, möchte vervielfältigt beſſer und herrlicher ſeyn, als ein Einziges. Allein daraus würde folgen, daß je mehr wir Götter annähmen, deſto mehr erweiterten wir auch die Größe der göttlichen Herrlichkeit und ſo würden wir dadurch genöthiget werden, eine unendliche Anzahl von Göttern anzunehmen; die weder der Menſch noch Gott ſelbſt begreifen könnte, weil das Unendliche keine Grenzen hat. Dürfen wir dieſes nicht, ſo muß nur Ein Gott ſeyn. Wären mehrere Götter: Wie könnten wir einen jeden derſelben das höchſte Gut nennen, da es etwas gäbe, das größer, als daſſelbe wäre, nämlich die Menge ſelbſt der höchſten Güter? Endlich iſt jede Menge ein Ganzes; ein Ganzes aber von Natur ſpäter, als die Theile, woraus es beſteht; je einfacher ein Ganzes iſt,

deſto dauerhafter iſt es auch nothwendiger Weiſe, weil alles Ganze ſeiner Natur nach auflösbar iſt, und um ſo viel ſchwächer, je mehr es der Auflöſung unterworfen iſt. Wer kann überdieß läugnen, daß jedes Gute um ſo viel koſtbarer iſt, je ſeltner es iſt und um ſo viel herrlicher, je einziger es iſt? Eben dadurch wird die Herrlichkeit Gottes ſo ſehr erhoben und geprieſen, daß ſie nur Eine iſt: Dieß ſind, Abälards Meinung nach, zum Beweiſe, daß nur ein Gott ſey, Gründe genug. Jedoch wie überzeugend ſie ihm auch zu ſeyn ſchienen, ſo mußte er doch eine gewiſſe Schwäche derſelben empfinden, weil er hinzuſetzt, daß er ſich mehr der Beweiſe bediene, die mehr von dem Schicklichen als von dem Nothwendigen hergenommen ſind, weil jene ihm mehr durch ſich ſelbſt gefielen als dieſe, wie ſchicklich und heilſam aber es ſey, alles bloß auf einen beſten Schöpfer und Regenten zurück zu führen, und nicht auf viele, das ſage einem jeden ſeine eigne Vernunft. Welche Sorgfalt könnten wir wohl auf gute Werke wenden, wenn wir von dem Gott, den wir liebten oder fürchteten, gar keine Erkenntniß hätten? Welche Hofnung würde entweder die Bosheit der Mächtigen im Zaum halten, oder uns zum Guten anreizen, wenn es vergebens wäre, Einen zu glauben, der der Gerechteſte und Mächtigſte unter allen Weſen ſey? Es muß alſo angenommen werden, es ſey nur Ein Gott, wenn auch nicht erwieſen werden könnte, daß das Gegentheil nothwendig, als widerſprechend verworfen werden müſſe.

Von dem Beweiſe, daß nur Ein Gott, geht Abälard zur Betrachtung der Macht, der Weisheit, und Güte fort, nach welchen Eigenſchaften er drey von einander unterſchiedene Perſonen in dem Einigen göttlichen Weſen unterſcheidet. Zuerſt beſchäftigt er ſich mit der

Frage,

Frage, wie Gott mit Wahrheit allmächtig heißen könne, wenn er nicht alles thun kann, oder, wie er alles vermöge, wenn wir etwas vermögen, was er nicht vermag. Die Unterſuchung und Beantwortung dieſer Frage beweiſet vielen philoſophiſchen Scharfſinn. Wir vermögen vieles, was mit der Natur der Gottheit nicht beſtehen kann, weil ein ganz unkörperliches Weſen die dazu nöthigen Werkzeuge nicht haben kann, woraus zu folgen ſcheint, daß Gott nicht allmächtig genannt werden könne. Dieſem ſcheinbaren Einwurfe zu begegnen, wird zuvörderſt die allgemeine Anmerkung entgegengeſetzet, daß ſowohl ſelbſt nach den Philoſophen, als nach dem gemeinen Sprachgebrauche das Wort Macht einem Gegenſtande nur in ſolchen Dingen beygeleget werde, welche den Nutzen oder die Würde deſſelben angehen. Niemand rechnet das zur Macht eines Menſchen, daß er leicht überwunden werden kann. Man rechnet es zum Unvermögen oder zur Schwachheit deſſelben, daß er dem, was ihm ſchädlich iſt, nicht widerſtehen kann; auch gehöret dasjenige, was ein Fehler bey einem iſt und mehr zum Tadel, als zum Lobe deſſelben gereicht, nicht ſowohl zu ſeiner Macht, als zu ſeinem Unvermögen. Daher rechnet Ariſtoteles die Geſundheit und Feſtigkeit des Leibes zum Vermögen deſſelben; die Kränklichkeit und Weichlichkeit aber zu ſeinem Unvermögen, ob man gleich ſagt, daß dasjenige was geſund iſt, nicht leicht krank, und was feſt und hart iſt, nicht leicht getheilt und zerſtört werden könne. Wenn das nicht wäre, ſo würde man oft die Macht Unvermögen, und Schwachheit Macht nennen müſſen. Daß Gott nicht ſündigen kann, beweiſet ſeine Macht; daß wir es können, beweiſet unſer Unvermögen. So gehört manches in einigen Dingen zu ihrem Vermögen, was in andern nicht dazu gehört, und was in einigen zu loben iſt,

wird in andern zu tadeln ſeyn. Wenn ein Menſch einem Bären überwältigen kann, ſo iſt das ein Beweis eines großen Vermögens bey demſelben, und wenn das ihm einen Vorzug vor andern Menſchen giebt, und zu ſeinem Ruhme gereicht, ſo wird doch ſolches bey einem Löwen oder Elephanten nicht ſehr zu bewundern ſeyn. So gehört das beym Menſchen zu ſeinen Vermögen, daß er gehen kann; denn er hat das nöthig und es vermindert auch ſeine Würde nicht. In Gott aber, der mit ſeinem bloßen Willen alles ausrichten kann, wäre das ganz überflüßig, was bey uns nothwendig iſt. Bey ihm würde das nicht Macht, ſondern ein Fehler ſeyn; das Vermögen zu gehen würde ſeine Hoheit und Würde vermindern. Denn ſo würde er ſich von Ort zu Ort bewegen, Füße haben und zuſammengeſetzt ſeyn müſſen. Indeß können wir doch auch wegen deſſen, was nur wir thun können, Gott für allmächtig erklären, weil wir durch ihn leben, durch ihn bewegt werden, durch ihn ſind. Denn er braucht uns zur Bewürkung deſſen, was er will, als Werkzeuge und ſo kann man gewiſſermaßen ſagen, daß er das thue, was er uns thun läßt, wie man von Reichen ſagen kann, daß ſie dasjenige thun, was ſie durch Arbeiter und Künſtler thun laſſen. Denn kann gleich Gott nicht ſelbſt gehen, ſo kann er doch machen, daß gegangen wird, weil er den Menſchen durch die Schöpfung dazu tüchtig macht und ihn erhält und unterſtützt, daß er dieſes thun kann. Man ſagt alſo, daß Gott alles vermöge, nicht weil er ſelbſt jede Handlung thun kann, ſondern weil nichts ſeinem Willen zu widerſtehen vermag, wenn er etwas in andern geſchehen laſſen will.

Es muß aber, fährt Abälard fort, hierbey bemerkt werden, daß mit dem Worte des göttlichen Willens ein

ein zwiefacher Begriff verbunden werden müſſe. Gott will etwas, entweder wenn er etwas nach ſeiner Vorherſehung ſo beſchließt, daß es in der Folge geſchehen ſoll, oder wenn er Menſchen zu dem ermahnet, was er nach ſeiner Gnade zu belohnen verheißt. Nach der erſten Art ſeines Willens kann ſeinen Willen Nichts widerſtehen; die Erfüllung deſſelben kann durch keinen Zufall verhindert werden. Nach der zweyten Art ſeines Willens will er, daß etwas geſchehen ſoll, was gleichwohl nicht geſchieht; das heißt, er ermahnt und ermuntert uns zu vielen Handlungen, die er, wenn ſie geſchähen, zu belohnen beſchloſſen hat; die aber doch nicht geſchehen. So will Gott, daß der Menſch ſich bekehre, weil er ihn dazu ermahnt, wie er im Gegentheile das nicht will wofür er die Menſchen warnt; wofür er ſie auch mehr beſtrafen, als belohnen, ſie mehr die Wirkungen ſeines Mißfallens als ſeiner Gnade erfahren laſſen muß, wenn ſie ſeinen Warnungen nicht folgen.

Weiter kann gefragt werden, ob Gott mehr oder auch etwas beſſeres thun könne, als er thut, wie auch ob er das, was er thut, unterlaſſen könne. Es ſcheint, daß man ſich in viele Schwierigkeiten verwickele, man mag dieſe Frage bejahen oder verneinen. Denn geſetzt, er kann mehr oder weniger thun, als er thut, oder er kann von dem, was er thut, ablaſſen, ſo wird dadurch ſeine Güte ſehr vermindert werden. Wenn es gewiß iſt, daß er nichts thun kann, als was gut iſt, das Gute aber, was er thun kann, nicht thut, oder von demjenigen abläßt, was zu thun iſt: Wer wird ihn nicht für neidiſch oder böſe halten müſſen; zumal da ihm was er thut oder thun kann, keine Mühe macht, nach dem Ausſpruche: Er ſpricht ſo geſchiehts, er gebeuts, ſo ſtehets da? Daher hat Plato vollkommen recht, wenn er beweiſt, daß

Gott

Gott die Welt nicht beſſer habe machen können, als er ſie gemacht hat. Man ſoll ſagen, ſpricht er in ſeinem Timäus, warum Gott das alles ſo eingerichtet hat? Er war das beſte Weſen; von dem beſten Weſen aber iſt der Neid ganz entfernt; alſo hat er alles aufs beſte, ſo weit jede Natur der Glückſeligkeit fähig war, einzurichten beſchloſſen. Mit dieſem Ausſpruche Platons, daß Gott alles ſo gut gemacht habe, als er es habe machen können, ſtimmen auch die heiligen Väter überein, wenn ſie beweiſen, daß Gott einen ſo guten Sohn gezeugt habe, als er ihn habe zeugen können; das heißt, einen ſich vollkommen gleichen Sohn. Aus eben dem Grunde nun, wodurch erwieſen wird, daß Gott einen ſo herrlichen Sohn erzeugt hat, als er einen zeugen konnte, folget denn auch, daß er alles übrige ſo gut gemacht hat, als er es hat machen können, und eben ſo gewiß iſt es, daß wenn nichts gut, als was er thut oder geſchehen läßt, er auch das nur thun können, was er wirklich thut. Denn weil er die höchſte Vernunft iſt, ſo kann er auch nichts wider das wollen oder thun, was wider die Vernunft iſt; was demnach Gott nicht wollen kann, das kann auch nicht geſchehen, weil wie ſeine Natur unveränderlich iſt, eben ſo ſein Wille auch unveränderlich ſeyn muß.

Allein geſetzt, daß Gott, was er wirklich thut, auch nur wirklich thun könne, ſo ſcheinet daraus vieles zu folgen, was ſowohl wider die Vernunft, als den Ausſprüchen der Väter entgegen iſt. Denn wer weiß nicht, daß dieſer Menſch, der verdammt werden ſoll, auch ſelig werden kann, oder daß dieſer gute Menſch doch beſſer ſeyn kann, als er niemals ſeyn wird, und doch beydes nicht anders, als durch Gott geſchehen kann? denn könnte dieſer Menſch, der einſt verdammt wird, nicht ſelig werden, oder das nicht thun, wodurch ihn Gott

ſelig

ſelig machen könnte: So würde ihm darüber kein Vorwurf zu machen ſeyn; er würde nicht ſchuld ſeyn, daß er das nicht thut, was er nicht kann; Gott würde auch nicht wohl thun, ihm etwas vorzuſchreiben, wodurch er zwar ſelig werden könnte, wenn er es thäte; was er doch aber nicht zu leiſten vermag. Könnte er aber durch die Werke, die er thäte, von Gott die Seligkeit erlangen, wer kann denn zweifeln, daß Gott den ſelig zu machen vermöge, der gleichwohl niemals ſelig werden wird? denn wie könnte er von Gott die Seligkeit erlangen, wenn ihn Gott nicht ſelig machen könnte. Iſt es alſo möglich, daß er durch Gott ſelig werden kann: Wie ſollte es Gott nicht möglich ſeyn, ihn ſelig zu machen? Denn iſt das eine möglich, ſo iſt auch das andre möglich, weil aus dem Möglichen nicht das Unmögliche folgen kann. Alſo kann Gott etwas thun, was er niemals thun wird, woraus denn erhellet, daß das was vorhin bewieſen worden iſt, daß Gott nur bloß dasjenige thun könne, was er wirklich einmal thut. Wäre dieß nicht, ſo wäre ihm niemand für das, was er thut, Dank ſchuldig, weil er das, was er nicht unterlaſſen kann, mehr durch eine Art von Nothwendigkeit ſeiner eigenen Natur zu thun gezwungen iſt, als durch ſeinen freyen Willen dazu angetrieben würde. Dieſe Schwierigkeit vermehret Abälard durch die Anführung der Frage Jeſu an Petrum: Meineſt du nicht, daß ich den Vater bitten könnte, mir mehr denn zwölf Legionen Engel zur Hülfe zu ſenden, und begiebt ſich auf dieſe Weiſe in ein Labyrinth, aus welchem er ſich nicht wieder heraus finden zu können ſcheint, wie ihm denn Bernhard von Clairvaux dieß zum Beweiſe ſeiner Irrgläubigkeit anführt. Der Faden, an dem er aus dieſen Irrgängen zur Wahrheit zurück zu kommen ſucht, iſt ein Unterſchied, den er zwiſchen dem, was Gott wirklich thun

kann,

kann, weil er es thut, und zwiſchen dem macht, was Gott unter einer unmöglichen Bedingung würde thun können, woſern eine angenommene unmögliche Bedingung erfüllet werden könnte. Er behauptet, daß in den Sätzen, daß Gott etwas thun und auch nicht thun könne, kein eigentlicher Widerſpruch ſey, weil in dem einem das Wort Können in einem andern Sinne gebraucht werde, als in dem andern. Sagt man, daß Gott einen Menſchen, der verdammt werden wird, ſelig machen könne, ſo iſt die Rede nicht von dem, was durch die Natur Gottes möglich iſt, ſondern man ſieht bloß auf das, was der Natur des Menſchen an ſich und außer dem Verhältniſſe derſelben gegen Gott betrachtet, nicht widerſpricht. Die Natur des Menſchen iſt veränderlich; alſo kann ſie ſelig gemacht und auch verdammt werden. Die Natur Gottes hingegen iſt unveränderlich; wenn es alſo ihrem unveränderlichen Willen widerſpricht, daß ein Menſch ſelig werde, ſo kann er ihn nicht ſelig machen; nicht weil es in Rückſicht auf die Natur des Menſchen unmöglich, ſondern weil es nach der Natur Gottes, deſſen Willen die Unveränderlichkeit, in ſeinem ganzen Weſen zukömmt, nicht möglich iſt. Wenn diejenigen, die hier von Möglichkeit und Unmöglichkeit ſprechen, behaupten, daß Gott etwas nicht könne, oder könne, ſo meynen ſie unter dem Möglichen bloß das, was der Natur des Geſchöpfes nicht widerſpricht. Wenn wir hingegen ſagen, daß Gott dieſes oder jenes möglich ſey, ſo denken wir an dasjenige, was der Natur Gottes widerſpricht oder nicht widerſpricht, mehr, als an das, was nach der Natur der Geſchöpfe möglich oder nicht möglich iſt. Dieß folgt eben ſo wenig, als daß Dinge, wenn Gott den Willen ſie hervor zu bringen hat, und deswegen hervorgebracht werden müſſen, darum nothwendig ſind, und auch, ihrer Natur nach, nicht hätten ſeyn können. Ihrer Natur

nach hätten ſie allerdings auch nicht ſeyn können, ob es gleich nicht möglich iſt, daß ſie nicht exiſtiren noch entſtehen, wenn Gott den Willen hat, daß ſie entſtehen ſollen; denn dieſe Unmöglichkeit hat ihren Grund nicht in ihrer Natur, ſondern in der Natur Gottes. Eben ſo wenig kann dagegen eingewendet werden, daß man Gott keinen Dank für das ſchuldig ſey, was er thut, weil er das, was er thut, nicht unterlaſſen kann und es alſo mehr aus einer Nothwendigkeit, als aus freyen Willen thut. Denn die Nothwendigkeit, die ihren Grund in ſeiner Güte hat, iſt eine Nothwendigkeit, die ſich nicht von ſeinem Willen abſondern läßt, und kann kein Zwang genannt werden, durch welchen er genöthiget würde, etwas wider ſeinen Willen zu thun. Würde er in dem Verſtande genöthiget, etwas zu thun, daß er es thun müßte, er möchte wollen oder nicht, dann würde er keinen Dank für das fordern können, was er thut. Allein da ſeine Güte ſo groß, und ſein vollkommenſter Wille ſo herrlich iſt, daß er ſich nicht wider ſeinen Willen, ſondern freywillig entſchließt, das zu thun, was er thut, ſo iſt er um ſeiner eigenen Natur willen um ſo viel mehr zu lieben, je weniger dieſe ſeine Güte etwas Zufälliges bey ihm iſt; je weniger vielmehr gezweifelt werden kann, daß dieſelbe zu ſeinem Weſen gehört, und ſo unveränderlich iſt, als ſein Weſen. Denn er iſt eben deswegen um ſo viel beſſer, je unzertrennlicher ſie mit ſeiner Natur vereiniget iſt. Sollten wir wohl einen, der uns beyſteht, deswegen keinen Dank ſchuldig ſeyn, weil ſeine Liebe zu helfen ſo groß iſt, daß, wenn er einen Elenden ſieht, ſich nicht enthalte, ihm zu helfen? Denn was will die Formel, einen für erwieſene Wohlthaten Dank ſchuldig ſeyn, anders ſagen, als erkennen müſſen, daß er ſich um uns verdient gemacht hat, und eben durch dieſe ſeine Güte zum Lobe derſelben verbunden ſeyn?

Aus allen dieſen Gründen, und dieſen Auflöſungen, der hier obwaltenden Schwierigkeiten, erhellt nach Abälards Urtheile unwiderſprechlich, daß Gott nur dasjenige thun oder unterlaſſen kann, was er wirklich thut und unterläßt; was er nur auf dieſe und keine andre Art, zu dieſer und zu keiner andern Zeit thut. Freylich kömmt es einigen vor, daß Gott manche Dinge auf eine andre Art thun könne, als er ſie thut, ob er gleich nur die Art ſie zu thun wählet, welche ihm die anſtändigſte iſt; denn es widerſpricht eben ſo ſehr der Vernunft, daß er etwas auf eine ihm weniger anſtändige Art thun, und die ihm unanſtändigere Art, daſſelbe zu thun, derjenigen vorziehen könne, welche ſich mehr für ihn ſchickt. Er würde ja nicht vollkommen gut ſeyn, und nicht den beſten Willen haben, wenn er nicht wollte, daß alles was geſchieht auf die beſte Weiſe geſchehen möchte. Man möchte vielleicht ſagen, wenn er das nicht könne, ſo würde daraus folgen, daß er zu einer Zeit vermöge, was er zu einer andern Zeit nicht vermag; daß er alſo nicht immer gleich allmächtig ſey, und bald ein gewiſſes Vermögen habe; bald es aber auch nicht habe. Allein, wenn man nur recht nachdenkt, ſo ſieht man ein, daß er immer gleich allmächtig iſt, und niemals ein Vermögen hat, das er nicht zu aller Zeit beſitzt. Aber möchte man einwenden, er konnte ja einmal Menſch werden, und dieß kann er nun nicht, weil es nun auf keine Weiſe ſich ſchickt, daß ers werde, und folglich hat er vor dem ein Vermögen gehabt, das er nun nicht hat. Hierauf antworte ich, daß der Satz, er könne zu einer Zeit etwas thun, was er zu einer andern Zeit nicht thun kann, auf zweyerley Weiſe verſtanden werden könne; einmal ſo, daß die Beſtimmung der Zeit, mit dem Thun; zweytens aber, obgleich dieß einen falſchen Satz giebt, daß dieſelbe mit dem Können verbunden wird. Es iſt etwas anders, wenn

wenn ich ſage, ich habe jetzt das Vermögen, dieß oder das allezeit zu thun; etwas anders, wenn ich ſage, ich kann es jetzt oder in dem gegenwärtigen Augenblicke thun. Denn ſelbſt die Beſtimmung des Ortes, auf verſchiedene Dinge bezogen, giebt verſchiedene Folgen. So hat der Menſch, er mag ſeyn wo er will, das Vermögen zu gehen, auch wenn er im Waſſer ſchwimmt. Wenn indeß geſagt wird, er habe das Vermögen auch im Waſſer zu gehen, und dieſe Beſtimmung wird mehr auf das Gehen ſelbſt, als auf das Vermögen bezogen, ſo daß wir meynen, er hat das Vermögen zu dieſer Handlung auch im Waſſer: So iſt es falſch, wie es hingegen wahr iſt, wenn es auf das Vermögen, welches er auch noch im Waſſer hat, bezogen wird. Iſt es wahr, daß ihm dieſes Vermögen auch im Waſſer nicht fehle, ob er es gleich im Waſſer nicht brauchen kann: So iſt es auch nicht nöthig, daß Gott, oder einem andern Weſen, zu einer Zeit, die Macht etwas zu thun fehle, ob er gleich dieſes Vermögen zu dieſer Zeit nicht zur Anwendung bringen kann. Auch ein Kind hat, ob es gleich noch zum Gehen zu ſchwach iſt, das Vermögen künftig einmal zu gehen, ob es gleich daſſelbe in ſeinem zarten Alter nicht brauchen kann. So fehlt es denn Gott auch nicht an dem Vermögen Menſch zu werden, welches er vordem gebraucht hat, ob er gleich daſſelbe itzt deswegen nicht brauchen kann, weil ihm nun der Gebrauch deſſelben auf keine Weiſe anſtändig iſt. Es kann auch von niemanden geſagt werden, daß ihm ein gewiſſes Vermögen fehle, wenn von ihm gewiß iſt, daß er es brauchen könnte, wofern er wollte, und dann nicht ſeinem Willen zu widerſtehen vermöchte. Da nun Gott deswegen allmächtig heißt, weil er allezeit kann, was er will, ſo iſt er auch allezeit gleich allmächtig, weil es gewiß iſt, daß er allezeit, was er will, thun, und ſeinen Willen nicht verhindern

kann. Wie er allezeit weiß, was er einmal weiß, ſo will er auch allezeit, was er will; niemals verliert er etwas von dem, was er weiß; niemals verändert er den Willen, den er irgend einmal gehabt hat und ſo vermag er auch immer, was er irgend einmal vermocht hat, und wird niemals ſeines Vermögens beraubt. So weiß er von meiner Geburt noch eben daſſelbe itzt, was er davon wußte, ehe ich geboren wurde, obgleich dieſe ſeine Wiſſenſchaft mit verſchiedenen Worten auszudrücken unmöglich iſt, weil eben das ſchon geſchehen iſt, was vormals zukünftig war und, um dieſes zu bezeichnen, die Worte verändert worden ſind, gleichwie diejenigen, die ſich von verſchiedenen Zeiten mit einander unterhalten, einen und denſelben Tag meynen, wenn ſie ihn, weil er noch bevorſteht, den morgenden, oder, weil er ſchon da iſt, den heutigen, oder weil er ſchon vergangen iſt, den geſtrigen nennen. Weil nun Gott, ehe ich geboren wurde, wußte, daß ich an dem Tage geboren werden würde, ſo weiß er nun auch eben daſſelbe, dieſes nemlich, daß ich zu der Zeit geboren wurde. Er weiß in Abſicht meiner Geburt noch eben daſſelbe, was er damals wollte, dieſes nemlich, was zu der Zeit erfolgen würde, da er von Ewigkeit her wollte, und wußte, daß ſie zu der und zu keiner andern Zeit geſchehen ſollte. Es iſt etwas ganz anders, wenn ich ſage: Er weiß jetzt, daß das geſchehen ſey; und etwas anders, wenn ich ſage: Er weiß das, was jetzt geſchehen iſt. Was demnach Gott einmal weiß, das weiß er allezeit, und was er einmal will, das will er allezeit; folglich verliert er auch die Macht niemals, die er ehedem hatte. Wenn wir menſchlicher Weiſe ſagen, daß er etwas zu einer Zeit könne, was er zu einer andern nicht kann, und zwar bloß deswegen, weil es ſchicklich für ihn iſt, zu einer Zeit was zu thun, was zu einer andern Zeit zu thun, ihm nicht anſtändig iſt:

iſt: So wird ihm dadurch weder ein Unvermögen noch eine Verminderung ſeiner Macht zugeſchrieben, weil das nicht zum Begriffe der Macht eines Weſens gehört, daß er das thun könne, was ihm auf keine Weiſe zu thun anſtändig iſt und ſolches nicht zum Preiſe ſeiner Kraft dient, ſondern vielmehr zur Verringerung derſelben gereichen würde.

Da nun alſo zur Macht und Dauer der göttlichen Natur ſeine Unveränderlichkeit gehört: So verdienet auch dieſes eine beſondere Betrachtung, daß es nach einigen Werken, die er thut, ſcheinen könnte, als ob dadurch in ihm eine Veränderung vorgienge, wenn er nemlich bald etwas thut, bald aber, wenn er es gethan hat, ruhet. Denn ſo ſagt die Schrift, daß er die Welt in ſechs Tagen erſchaffen und am ſiebenden geruhet habe. Wie uns die Beſchaffenheit unſrer Natur lehrt, daß wir verändert werden, wenn wir etwas thun, und dann ruhen: So ſcheinet Gott auch deswegen der Veränderung unterworfen zu ſeyn; gleichwie auch die Bewegung von einem Orte zum andern bey ihm ſtatt zu finden ſcheint, weil von ihm geſagt wird, daß er herabfahre, oder wieder aufſteige. Auch ſcheint ihm eine Veränderung zuzukommen, weil er in einer Jungfrau Menſch und alſo etwas anders geworden iſt, als er vorher war; denn die Geburt gehört nach den Philoſophen vornehmlich zum Prädicamente der Bewegung einer Subſtanz. Gott ſcheint alſo nicht vollkommen unveränderlich zu ſeyn. Allein, denken wir nur gehörig nach, ſo werden wir finden, daß er deswegen keiner Mannigfaltigkeit der Veränderung unterworfen ſey. Denn wenn wir ſagen, daß er etwas thue, ſo drücken wir dadurch weder eine Bewegung deſſelben in ſeinem Wirken, noch ein Leiden aus, wie bey uns, ſondern nur eine neue Wirkung und Aeuſſe-

rung ſeines ewigen Willens; und wenn von ihm geſagt wird, daß er von ſeinen Werken ruhe, ſo wird dadurch bloß die Vollendung ſeines Werkes, nicht aber eine Veränderung in ihm ſelbſt bezeichnet. Wenn wir bald wirken, bald ruhen, ſo werden wir dadurch verändert, weil in uns ſelbſt eine Veränderung entweder durch die Bewegung unſerer Glieder, oder durch das, was das Gemüth leitet, vorgeht. Wird hingegen von Gott geſagt, daß er etwas thue, ſo verſtehen wir dadurch nichts anders, als daß er die Urſache deſſen iſt, was geſchieht, ob er gleich ſolches ohne eigne Bewegung thut, weswegen das auch von ihm im eigentlichen Verſtande nicht geſagt werden kann, in ſo fern, nach der Beſchreibung der Philoſophen jede Handlung oder Wirkung in der Bewegung beſteht. Denn ſelbſt ſeine Anordnung, die er von Ewigkeit her in ſeinem Gemüthe gehabt hat, wird ſeine Handlung oder Wirkung genannt, wenn ſie nun zur Wirklichkeit kömmt; denn in ſeinem Willen entſteht nichts neues, wenn durch ſeinen Willen ein neues Werk vollbracht wird. Sein Wille bleibt nach der Vollendung derſelbe; er will, was vollbracht iſt, eben ſowohl, als er es vorher wollte, da es noch vollbracht werden ſollte. Wie alſo die Sonne, wenn durch ihre Hitze etwas erwärmt wird, immer dieſelbe bleibt, und weder in ihr ſelbſt noch in ihrer Hitze eine Veränderung dadurch vorgeht, daß die dadurch erwärmte Sache verändert worden iſt: So kann auch nicht geſagt werden, daß in Gott eine Veränderung vorgehe, weil er die Urſache oder der Urheber eines neuen Werkes oder der Veränderung in dem Dinge iſt. Daß aber in ihm als in einem Geiſte, keine Veränderung des Ortes möglich ſey, darinnen ſtimmen ſowohl die Philoſophen, als die heiligen Väter mit einander überein. Nur das iſt der Veränderung eines Ortes fähig, was einen Ort einnimt, und, wie der Kör-

per,

per, von einem Orte eingeſchloſſen wird. Denn nichts kann einen Ort einnehmen oder von einem Orte einge- ſchloſſen werden, als was die Entfernung eines Zwiſchen- raumes unter den daſſelbe umgebenden Gegenſtänden durch ſeine Dazwiſchenſtellung verurſachen kann. Wenn in einem zuſammenhangenden Körper ein kleinerer hinein geſchoben wird: So entſtehet dadurch zwiſchen den ver- ſchiedenen Theilen des größern ein Zwiſchenraum in der Entfernung einiger Theile von den andern, und der vorige unmittelbare Zuſammenhang derſelben mit einander hört auf, welches nicht geſchehen würde, wenn etwas Unkör- perliches in deſſen Theilen befindlich wäre. Was alſo unkörperlich iſt, das iſt keiner örtlichen Bewegung fähig, weil es nicht wirklich da oder dort ſeyn kann. Noch viel weniger iſt das in Gott möglich, der keiner örtlichen Be- wegung fähig ſeyn kann, weil er nach ſeinem Weſen über- all iſt. Wird alſo von Gott geſagt, daß er herabſteige oder in eine Jungfrau herabkomme, ſo iſt das von der Wirkſamkeit ſeiner Wirkung, nicht aber von örtlicher Hinzukunft zu verſtehen. Es wird dadurch nur die Wir- kung einer neuen Handlung bezeichnet, weil er wegen der Allgegenwart ſeiner Subſtanz keiner örtlichen Bewegung fähig iſt. Daß er aber doch, ſeiner Subſtanz nach überall gegenwärtig iſt, das wird ihm wegen ſeiner Macht, oder Wirkung zugeſchrieben; Es iſt eben ſo viel, als wenn von ihm geſagt würde, daß dem Orte nach ihm alle Dinge gegenwärtig ſind; daß er nimmer aufhört, in ihnen zu wirken und ſeine Macht nirgends müßig und unthätig iſt. Denn ſelbſt die Oerter und was in ihnen iſt, würden nicht fortdauern, wenn ſie nicht durch ihn er- halten würden. Man ſagt, daß er durch ſeine Sub- ſtanz in ihnen ſey, darum, weil er durch die ſeiner Sub- ſtanz eigene Kraft niemals aufhöret in ihnen etwas zu wirken. Zwar ſpricht man auch von Königen, daß ſie

lange Hände haben, weil ſie ihre Macht auch an entfernten Orten beweiſen; aber ſie thun das nicht durch ihre Subſtanz, was ſie durch ihre Statthalter thun. Wie alſo die Seele im Körper, mehr durch ihre Subſtanz, als durch ihre lokale Lage iſt, weil ſie nehmlich denſelben durch die ihrer Subſtanz eigene Kraft belebet und beweget und ihn in Fäulniß über zu gehen hindert, ſo iſt Gott auch nicht allein an allen Orten, ſondern auch in allen einzelnen Dingen durch die Wirkſamkeit ſeiner eigenen Kraft allezeit gegenwärtig und ob er gleich alles, wo er iſt, bewegt, ſo wird er doch nicht ſelbſt in den bewegten Dingen bewegt, gleichwie die Seele im Leibe nicht bewegt wird, ob ſie gleich alle Glieder in Bewegung ſetzt, weil ſie allen ganz und zugleich gegenwärtig iſt.

Was endlich den Einwurf betrift, daß in Gott eine Veränderung vorgegangen ſey, als er ein Menſch wurde, und alſo die höchſte Art der Bewegung einer Subſtanz, die man die Geburt nennt, erfahren habe, ſo kann derſelbe leicht widerlegt werden, wofern man mehr auf den Sinn der Worte, als auf die Worte ſelbſt ſieht. Denn was heißt es, wenn gelehrt wird, daß Gott ein Menſch werde? Was anders, als daß die göttliche Subſtanz, welche geiſtlicher Natur und Gott iſt, die menſchliche Natur, welche körperlich iſt, mit ſich in einer Perſon zu vereinigen? Denn freylich kann das, was geiſtig iſt, nicht körperlich werden; allein in der perſönlichen Vereinigung Chriſti kommen zugleich die Gottheit des Wortes und die Seele und der Leib zuſammen, aber ſo daß jede dieſer drey Subſtanzen jede ihre eigene Natur behalten und keine in die andre verwandelt wird; daß weder die Gottheit, welche mit der Menſchheit vereiniget iſt, Seele oder Leib werde, gleichwie niemals eine Seele Leib werden kann, obgleich in allen Menſchen Seele und Leib eine

Perſon ſind. Wie nun alſo Seele und Leib durch ihr Verhältniß gegen einander zu Einer Perſon verbunden ſind und doch in ihren eigenen Naturen von einander unterſchieden bleiben, ſo daß weder die eine noch die andre in einander verwandelt werden: So iſt auch die Gottheit mit der Menſchheit verbunden. Beyde ſind perſönlich vereiniget; keine wird in die andre verwandelt und jede bleibet, was ſie vor der Vereinigung und außer derſelben war. Denn er nahm unſere Natur ſo an, daß er die ſeinige nicht fahren ließ; eine Veränderung aber eines Dinges in ein andres kann nicht geſchehen, wenn es nicht aufhört, das zu ſeyn, was es vorher war. Die Subſtanz, welche mit einer körperlichen Natur vereiniget iſt, war eine geiſtige Subſtanz, und ſie iſt auch noch dieſelbe; iſt nicht körperlich geworden. Da nun Gott ein Geiſt iſt, und, was ein Geiſt iſt, niemals körperlich wird, oder Theile zuläßt: Wie kann denn eigentlich geſagt werden, das Wort ſey ein Menſch geworden, da es noch immer ein Geiſt iſt, weil er Gott iſt und es auch vor der Menſchwerdung geweſen war? Denn der Menſch iſt ein körperliches Weſen und beſteht aus Gliedmaßen, die von einander getrennt werden können. Eigentlich kann man alſo nicht von Gott ſagen, er ſey Fleiſch oder Menſch geworden; denn ſonſt müßte auch von dem Menſchen geſagt werden, daß er Gott geworden ſey; es würde zugegeben werden müſſen, daß Gott nicht immer das geweſen ſey, was er iſt, oder daß er geſchaffen worden ſey, weil bekannt iſt, daß jeder Menſch eine Creatur iſt und einen Anfang habe. Fern aber ſey es, etwas für Gott zu halten, was nicht einmal Gott geweſen iſt. Wenn alſo geſagt wird, Gott werde Fleiſch, Gott ſey Menſch, ſo iſt das ſo zu verſtehen, daß die göttliche Subſtanz ſich mit der menſchlichen in Einer Perſon vereiniget habe, nicht aber diejenige geworden ſey,

die mit ihr vereiniget worden iſt, gleichwie auch die Seele des Menſchen nicht der Leib, mit dem ſie ſich vereiniget, noch in die Natur deſſelben verwandelt wird. Iſt das unſtreitig, ſo kann viel weniger Gott vereiniget mit den Menſchen deswegen etwas anders werden, als er iſt, da die Creatur ihm nichts geben kann. Folglich bekennen wird mit Recht, daß Gott von aller Veränderlichkeit frey zu ſprechen ſey.

Nachdem Abälard alle dieſe Philoſophemata auch zur Erläuterung der Lehren ſowohl von der Dreyeinigkeit als auch von der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur Jeſu zu Einer Perſon angewendet, oder vielmehr die Richtigkeit derſelben, ſeiner Meynung nach, durch dieſe Lehren der göttlichen Offenbarung erwieſen und beſtätiget hat, ſo geht er nun zur Betrachtung der göttlichen Weisheit fort. Dieſe, ſagt er, nennen einige das Wort, andre die Vernunft, und beſchreiben ſie als eine Kraft, durch die Erkenntniß aller Dinge, alles gehörig von einander zu unterſcheiden, um in keiner ihrer Anordnungen zu irren, wobey ſie annehmen, daß eben deswegen der Sohn Gottes ſeine Kraft und ſeine Weisheit genannt werde. Dieſe ſeine Erkenntniß umfaſſet das Zukünftige, das Gegenwärtige, und das Vergangene, und iſt allezeit von dieſen und jenen gleich gewiß, gleichwie ſie alles was noch von der Natur unbekannt oder zufällig iſt, ſicher und beſtimmt durchſchaut. Denn es kann ſich nichts begeben, was nicht nach der Anordnung ſeines göttlichen Rathſchluſſes ſich ereigne. Wie nun Gott das nicht unkundig ſeyn kann, was er von dem Zukünftigen vorher verordnet, ſo kann es auch nichts anders ſeyn, als daß er vorher wiſſe, was erfolgen wird. Was alſo ſich in Anſehung unſerer Gewißheit davon zufälliger Weiſe zuträgt, und nicht aus freyem Willen entſpringt,

ſpringt, das geſchieht, in Beziehung auf ihn, weder zufälliger Weiſe oder aus freyem Willen. Denn wenn Philoſophen den Zufall als einen unerwarteten Erfolg eines Dinges aus dem Zuſammenfluſſe von Urſachen beſchreiben, die etwas anders wirken ſollen, ſo verſtehen ſie unter dem Unerwarteten, das, was nach unſerer und anderer Geſchöpfe Natur unerwartet iſt. Es iſt das eben ſo viel als wenn geſagt würde: Was zufälliger Weiſe geſchieht, das geſchieht ſo, daß wir nicht aus der Einrichtung der Natur vorher wiſſen können, daß es ſich zutragen werde. Wenn auch Verfinſterungen der Sonne und des Mondes oft unerwartet ſind, ſo geſchehen doch dieſe natürlicher, und nicht zufälliger Weiſe; denn ſie können aus der beſtimmten und feſtgeſetzten Einrichtung der Natur vorher geſehen werden. Wenn aber jemand des Ackerbaues wegen im Felde gräbt und einen Schatz findet, ſo nennt man das einen Zufall. Man findet ihn zweer Urſachen wegen, die etwas ganz anders zu wirken beſtimmt waren; derjenige, der ihn daſelbſt vergrub, that es nicht in der Abſicht, daß ihn der, der ihn fand, finden ſollte, und dieſer grub nicht in der Abſicht, um einen Schatz zu finden, ſondern um den Acker zur Saat zuzubereiten. Das, was der that, und was zuſammen der Grund von dem Finden des Schatzes iſt, das that Er abſichtlich und der Erfolg iſt alſo eigentlich kein Zufall, ſondern hat ſeinen Grund in beyder freyen Willen, und iſt folglich kein Erfolg der Nothwendigkeit, ſondern des Willens; nicht natürlich, weil keiner durch die Einrichtung der Natur zu dem genöthigt ward, was er that. Die Philoſophen beſchreiben den freyen Willen, als ein freyes Urtheil, über das, was man will. Denn die Wahl iſt nichts anders, als ein Urtheil des Gemüths, wodurch daſſelbe ſich vornimmt, etwas zu thun oder zu unterlaſſen, und dieſes Urtheil iſt frey, wenn der Menſch nicht

durch

durch die Gewalt der Natur gezwungen wird, das aus- zuführen, was er ſich vorgeſetzt hat, ſondern es in ſeiner Macht hat, es ſowohl zu thun, als zu unterlaſſen. Wo die Vernunft fehlt, wodurch man überlegen und beurthei- len kann, ob etwas gethan oder unterlaſſen werden ſoll, das wir ſowohl thun als unterlaſſen können, da giebt es auch keinen freyen Willen. Zwar kann man auch von den Thieren ſagen, daß ſie etwas thun oder laſſen wollen. Da es ihnen aber an der Vernunft zur Beurtheilung ihrer verſchiedenen Beſtimmungen fehlet, ſo haben ſie auch keinen freyen Willen, und niemand hat den, wenn das, was er thut, nicht in ſeiner Gewalt iſt, und das, was geſchehen wird, auch ohne ſeine Entſchließung und Ver- anſtaltung dazu geſchehen würde. Wenn, zum Exem- pel, Menſchen durch langſame Strafen gezwungen wer- den, zu ſterben und ihre Marter nun durch den Tod zu endigen wünſchen, und darnach ſtreben, ſo erlangen ſie, was ſie wünſchen; denn es geſchieht nicht durch die freye Wahl ihres Willens, wofern es doch geſchehen würde, falls ſie auch nicht vorher daran gedacht hätten. Dieſe Erklärung des freyen Willens ſchicket ſich auf Gott nicht, ſondern bloß auf diejenigen, die ihren Willen ändern und ſich zu dem einen oder zu dem andern neigen können, weil es in ihrer Gewalt ſteht, ſowohl das eine, als das andre, zu thun oder zu unterlaſſen. Einige ſchränken auch den freyen Willen bloß auf das ein, was ein Menſch Gutes oder Böſes thun kann. Gott allein iſt es, ſagt Hieronymus, der nicht ſündigen kann, da alle andere Weſen den freyen Willen haben, ſowohl gut als böſe zu handeln. Allein wer über den freyen Willen ge- hörig nachdenkt, der ſieht ein, daß derjenige, der recht thut, nicht mit freyem Willen Böſes thun könne. Denn je weiter einer von der Sünde entfernt und je geneigter er zum Guten iſt, deſto freyer urtheilt er in der Wahl des

Guten,

Guten, nach dem Ausſpruche der Schrift: Wer Sünde thut, der iſt ein Knecht der Sünde. Ueberhaupt alſo hat nach der Wahrheit der einen freyen Willen, der, was er aus vernünftiger Ueberlegung beſchloſſen hat, gern und ohne Zwang dazu thun kann. Dieſe Freyheit des Willens iſt unſtreitig ſowohl in Gott, als in den Menſchen, die überhaupt des Vermögens zu Wollen nicht beraubt ſind, vornehmlich aber in denen, die gar nicht ſündigen können. Denn können ſie gleich nicht ſündigen, noch ſich, von dem Guten, das ſie thun, enthalten, weil ſie es nicht thun müſſen; ſo thun ſie doch nicht aus Zwang und Nothwendigkeit dasjenige, was ſie zu thun nicht gezwungen werden würden, wenn ſie es nicht thun wollten. Was wir alſo zufälliger oder überlegter Weiſe thun, das hat ſeinen Grund, wo nicht in unſerm freyen Willen, doch in dem freyen Willen Gottes, und wenn auch wir zufälliger Weiſe etwas thun, ſo geſchieht es doch, in Beziehung auf ihn, nicht durch Zufall, da alles, was wir thun, nach ſeiner Vorſehung und Anordnung geſchieht.

Nichts geſchieht alſo in der Welt durch einen Zufall, ob wir gleich bekennen, daß diejenigen nicht irren, welche ſagen, daß vieles in der Welt Zufall ſey, denn es iſt, in Beziehung auf unſere ungewiſſe Erkenntniß davon, wahr. Diejenigen, welche nach den Philoſophen, auch das für zufällig erklären, was ſie nicht aus der Beſchaffenheit und Einrichtung der Natur erkennen können, denken dabey nicht an die Majeſtät Gottes, ſondern bloß an die Natur der Geſchöpfe. Wenn ſie auch das, was durch Wunder geſchieht, unter die Unmöglichkeiten rechnen, oder gar ſagen, daß es wider die Natur ſey, als die Geburt eines Menſchen von einer Jungfrau iſt, ſo ſehn ſie dabey bloß auf den gewöhnlichen Lauf der Natur,

oder

oder auf die erſte Urſache aller Dinge, und denken nicht an die Herrlichkeit der göttlichen Macht, die kraft ihrer eigenen Natur, vermag, was er beſchloſſen hat und über unſere Erwartung alle Naturen verändern kann, wie er will. Wenn Gott noch einen Menſchen aus dem Staube bildete, wie Adam daraus erſchaffen worden iſt: So würde jedermann urtheilen, daß ſolches wider oder über die Natur geſchehen, weil dazu die Anordnung der erſten und urſprünglichen Urſachen nicht zureicht, ſondern die Anwendung der Macht erfordert wird, die alles aus nichts hervorbringen kann. Hieraus erhellet, daß die Philoſophen in ihren Abhandlungen, worinnen ſie die Kräfte der Natur zu erforſchen ſuchen, ſich mit den Naturen der erſchaffenen Dingen und mit der täglichen Erfahrung ihrer Wirkungen ſo befriedigen, daß ſie es ſelten oder niemals wagen ſich zur höchſten Natur der Macht Gottes zu erheben, die über alle andre Naturen herrſcht, deren Willen auch jede gehorchen muß. Wenn ſie daher etwas möglich oder unmöglich, der Natur gemäß oder widerſprechend nennen, ſo meſſen ſie das alles nach der Geſchöpfe, nicht aber nach der Kraft der göttlichen Macht, ab, welches man bemerken muß, um über die alten Klagen, wie die Philoſophen ſagen, richtig zu urtheilen, daß alles, was geſchieht, wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorherſehung nothwendig zu geſchehen ſcheine.

Auch darüber müſſen wir noch reden, weil es in genauer Verbindung mit der göttlichen Weisheit ſteht. Dieſe heißt, in ſofern ſie zukünftige Dinge vorher weiß, die Vorherſehung, und beſtehet darinnen, daß er alles, was zukünftig iſt, erkennt, ehe es geſchieht. Selbſt aus dem Ariſtoteles können wir die Sophiſtereyen der Pſeudophiloſophen widerlegen, womit ſie den Glauben der Einfältigen

fältigen von der göttlichen Vorſehung zu verwirren und ſie zu überreden ſuchen, daß nicht allein das Gute, ſondern auch das Böſe, was geſchieht, nothwendig geſchehe; daß niemand von uns die Sünde vermeiden könne, ſondern jeder, was er unrechtes thut, nothwendig thue, weil auch dieß Gott vorausgeſehen habe, deſſen Vorherſehung auf keine Weiſe irren könne. Dazu können wir das brauchen, was Ariſtoteles über die Eigenſchaft des Widerſpruches auch in Sätzen von dem Zukünftigen ſagt, daß unter einander entgegen ſtehenden bejahenden und vereinenden Sätzen nothwendig der eine wahr und der andre falſch ſeyn müſſe. Wenn zum Exempel geſagt wird: Morgen wird Krieg zur See ſeyn, und morgen wird nicht Krieg zur See ſeyn: So ſind die Bejahung und die Verneinung theilend und deswegen muß der eine Satz wahr, der andre aber falſch ſeyn, weil beyde nicht zugleich wahr und falſch ſeyn können. Allein hier muß bemerkt werden, daß unter der Nothwendigkeit, eine unbedingte und bedingte verſtanden werden könne. Deswegen ſagt er, weil es nothwendig iſt, daß Morgen Krieg zur See ſeyn oder nicht ſeyn wird, ſo iſt darum nicht nothwendig, daß Krieg zur See ſeyn müſſe oder nicht ſeyn müſſe. Denn der Satz: Es iſt nothwendig, daß Morgen Krieg zur See ſeyn werde, oder es iſt nicht nothwendig, daß Morgen Krieg ſey, hat einen doppelten Sinn. In einem Sinne iſt der bedingte Satz falſch, wenn wir ſo ſagten, und den Ausdruck nothwendig zweymal ſetzten: Es iſt nothwendig, daß Morgen Krieg zur See werde, oder es iſt nothwendig, daß Morgen nicht Krieg zur See werde. In einem andern Sinne iſt der cathegoriſche oder unbedingte wahr, weil der Ausdruck, nothwendig im Prädicate nur einmal geſetzt wird. Wenn wir zum Exempel ſagten: Morgen wird Krieg ſeyn oder nicht ſeyn, ſo iſt das

Ganze

Ganze nothwendig; das heißt, es iſt nothwendig, daß es morgen Krieg werde oder nicht werde. Das Wort **Nothwendig** nur einmal geſetzt und ohne Einſchränkung bejahet, macht den Satz wahr, und es iſt eben ſo viel als wenn es nachdem Ariſtoteles heiße: Es iſt nothwendig daß das ſey, was da iſt, wenn es iſt, und es iſt nothwendig, daß das nicht iſt, was nicht iſt, wenn es nicht iſt. Denn die auf dieſe Weiſe beſtimmte Bejahung des Nothwendigen begründet zwar den einfachen Satz, was iſt, das iſt nothwendig, wenn es iſt; aber weil es nothwendig iſt, daß es ſey, wenn es iſt, darum muß noch nicht zugegeben werden, daß man ohne Einſchränkung ſagen müſſe: Weil dieß nothwendig iſt, wenn es iſt, ſo iſt es ganz unvermeidlich, daß es ſey, mit welchen ſo vernünftigen Beweiſen eines ſo großen Philoſophen denn ſehr leicht alles widerlegt werden kann, was wider die göttliche Vorſehung eingewendet zu werden pflegt.

Wie Abälard dieſes Bruchſtück der ariſtoteliſchen Metaphyſik zur Befeſtigung und Unterſtützung der wahren Lehre von der Vorſehung angewendet habe, dieß läßt ſich zwar errathen; aber ſeine eigene Ausführung davon, wie auch dasjenige, was er über die übrigen Eigenſchaften und Vorzüge Gottes philoſophiret hat, das iſt nicht bis auf uns erhalten worden; denn hier bricht dasjenige ab, was wir von ſeiner Einleitung in die Theologie im Drucke haben, man findet auch zur Ergänzung dieſer Lücke nichts in ſeiner chriſtlichen Theologie; welche lange nach der fehlerhaften Ausgabe ſeiner Werke von Andreas du Chesne, **Martene** und **Durand** in ihrer großen Sammlung aus der Finſterniß einiger Klöſter in Frankreich ans Licht gezogen haben, wie ſehr auch beyde Werke, die Einleitung in die Theologie und ſeine chriſtliche

liche Theologie in ihrem Innhalte und in der Ordnung und Folgen der darinnen vorgetragenen und behaupteten Lehren und Meynungen einander gleich ſind. Der Augenſchein der Vergleichung lehret, daß das erſte und das fünfte Buch der chriſtlichen Theologie beynahe Wort für Wort in ſeiner Einleitung befindlich ſind. Weil aber nach der Meynung der gelehrten Herausgeber jenes Werk dasjenige iſt, was er auf der Kirchenverſammlung zu Soiſſons zu widerrufen und mit eigener Hand ins Feuer zu werfen genöthiget wurde: So verdient auch dieſes eine genauere Aufmerkſamkeit für diejenigen, welche von Abälards theologiſchen Grundſätzen eine genauere Kenntniß zu haben wünſchen.

Dieſe chriſtliche Theologie hat fünf Bücher. Im erſten beſchäftiget er ſich ſogleich, ohne einige weitere Einleitung, mit der Unterſuchung des Unterſchiedes der Perſonen in Gott und erklärt was die Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes bedeuten. Er vergleicht mit den Ausſprüchen der Schrift und der Väter darüber die Ausſprüche der Philoſophen, die, wie er meynt, durch das Licht der Vernunft zur Erkenntniß Gottes gekommen ſind, und ſolches durch ihr unſträfliches und tugendhaftes Leben verdient hatten. Plato und ſeine Schüler werden allen andern Philoſophen vorgezogen, weil dieſelben nach dem Zeugniſſe der Väter von den Lehren der chriſtlichen Religion mehr, als die übrigen, eingeſehen, und in dem einigen Gott ſein von ihm gebohrnes und ihm gleich ewiges Wort und eine dritte Perſon, welche ſie die Seele der Welt nennen, erkannt haben ſollen. Abälard ſagt viel zum Lobe Platons, um zu beweiſen, daß er der Lehre des Chriſtenthums von dieſem Geheimniſſe ſehr nahe geweſen ſey. Mit den Ausſprüchen der Philoſophen verbindet er die

Zeugniſſe der erdichteten Sibylliniſchen Orakelſprüche und der Briefe, welche Seneca an den Apoſtel Paulus erlaſſen haben ſoll.

Weil Er darüber getadelt wurde, daß er die Lehren der Religion durch das Anſehen heidniſcher Zeugniſſe davon beſtätigen wollte, ſo rechtfertigt er ſich deswegen im zweyten Buche durch das Exempel des heiligen Hieronymus, der, als er auch deswegen getadelt wurde, ſein Verfahren mit dem des Apoſtel Paulus und des heiligen Hilarius gerechtfertiget hatte. Er behauptet ſogar, wiewohl nur problematiſch, daß alle Philoſophen die Gabe des Glaubens gehabt hätten, und einigen von ihnen die Lehre von der Dreyeinigkeit und der Menſchwerdung des Sohnes Gottes geoffenbaret worden wäre, woraus er den Schluß zieht, daß uns nichts verbinde, an der Seligkeit der Heyden zu zweifeln, die vor der Erſcheinung des Erlöſers, ohne das Geſetz zu kennen, von Natur dasjenige beobachtet hätten, was daſſelbe vorſchreibt. Unter der Gabe des Glaubens verſteht er bloß die Kenntniß der Dreyeinigkeit, die ſchon ſeit den arianiſchen Zeiten Vorzugsweiſe der Glaube genannt wurde, welcher die Chriſten von den Jüden und den Heiden unterſcheidet. Abälard erhebt das demüthige enthaltſame und arbeitvolle Leben der Philoſophen und die Tugenden einiger heidniſcher Kaiſer, namentlich des Trajans, welcher nach der Legende durch die Fürbitte des Pabſtes Gregorius aus der Hölle in den Himmel verſetzt worden ſeyn ſollte, und glaubt ſogar auf Svetons Zeugniß, daß Veſpaſian vor ſeiner Erhebung zur Kaiſerlichen Würde wahre Wunder verrichtet habe. Die Philoſophen haben die Unſterblichkeit der Seele und die Lehre künftiger Belohnungen und Beſtrafungen, nach dem Tode erkannt und vorgetragen, und ſie gebraucht, die Menſchen durch

die

die Hofnung einer himmliſchen Seligkeit, zu guten Menſchen zu ermahnen und durch die Androhung einer ewigen Verdammniß von den Laſtern abzuſchrecken. Dieß hat Pythagoras, wie im Traume, erkannt, Democritus geglaubt und Socrates in ſeinem Gefängniſſe behauptet. Die Weiſen unter den Heiden entwerfen von den Tugenden Abbildungen, welche ſie ſo ſchön nicht hätten beſchreiben können, wenn ſie dieſelben nicht wirklich ſelbſt auszuüben befliſſen geweſen wären. Einer ſagt, daß die Rechtſchaffenen die Sünde aus Liebe zur Tugend haßten und bezeuget dadurch offenbar, daß man das Gute mehr aus Liebe zur Tugend, als aus Furcht vor der gewiſſen Beſtrafung des Böſen unterlaſſen müſſe. Sie beſchreiben Gott als das höchſte Gut, als den Anfang, den Urſprung und das Ende alles Guten. Plato erklärt ihn für den vollkommenſten und beſten Schöpfer aller Naturen, der, weit entfernt von Eiferſucht und Neid, alle Dinge ſo gut erſchaffen habe, als es nach der Empfänglichkeit ihrer Natur und nach der Ordnung und Harmonie des Ganzen nur immer habe geſchehen können. Moſes ſagt zwar, Gott habe alles ſehr gut gemacht; Plato aber ſcheint die göttlichen Güte faſt noch mehr zu rühmen, wenn er ſagt, daß von Gott alles ſo gut erſchaffen worden ſey, als es die Natur der Dinge zugelaſſen habe. Er findet in dem göttlichen Willen die Urſache alles Guten, wie ſein Lehrer Socrates, welcher deswegen behauptet hatte, daß bey der Unterſuchung der urſprünglichen Urſachen aller Dinge in der Phyſik keine Gewißheit für uns möglich wäre, wenn wir uns nicht in unſern Betrachtungen bis zum Willen des Schöpfers erhüben, in welchem ſich die Urſachen aller Dinge vereinigen. Nach dem Plato verdiente nur der den Namen eines Weiſen, welcher Gott erkennte, Gott liebte, und ihm nachahmte. Dieſem zu gefallen mußte das Be-

ſtreben wahrer Philoſophen ſeyn, die auch deswegen, ehe ſie ſich in Unterſuchungen der Wahrheit einließen, um Erleuchtung zu ihm beten müßten. Pythagoras war darum ſo demüthig, daß er keinen Anſpruch auf den Namen eines Weiſen machen, ſondern nur für einen Liebhaber der Weisheit gehalten werden wollte. Ihr Verhalten ſtimmte mit ihren Grundſätzen überein, und erwägen wir, wie ſie jedes gemeine Weſen eingerichtet haben wollten; welche Vorſchriften ſie den Bürgern deſſelben gaben: So werden wir finden, daß ſowohl ihr Leben als ihre Lehre wenig von der Lehre des Chriſtenthums und der apoſtoliſchen Vollkommenheit entfernt geweſen ſey. Daher hat es auch den Philoſophen weniger Mühe gekoſtet, die chriſtliche Religion anzunehmen, weil ſie ihnen mit ihren Grundſätzen verwandter zu ſeyn ſchienen, als den Jüden mit der ihrigen. Denn betrachten wir die moraliſchen Vorſchriften des Evangelii genau; ſo finden wir, daß ſie nichts als eine Verbeſſerung des natürlichen Geſetzes ſey, dem die Philoſophen folgten, da das Geſetz der Jüden mehr in bedeutenden, als moraliſchen Vorſchriften, mehr in einer äußern, als in innern Heiligkeit beſteht. Die Philoſophen gaben für das Leben ſowohl der Verheyratheten und Unverheyratheten als auch für die Häupter des gemeinen Weſens Vorſchriften, welche mit den Lehren des Evangelii genau übereinkommen. Ihre bürgerlichen Geſellſchaften verbanden ſie durch gegenſeitige Liebe mit einander ſo ſehr, daß die Mitglieder derſelben nicht bloß Bürger Eines gemeinen Weſens, ſondern eine Geſellſchaft von Brüdern zu ſeyn ſchienen. Sie verdammten den Ehebruch, und hielten im Eheſtande ſelbſt eine zu wollüſtige Liebe eines Gatten gegen ſeine Gattin für ſchändlich. Socrates ſcheint zwar die Gemeinſchaft der Weiber gelehrt zu haben; aber er behauptete nicht eine Gemeinſchaft des Genuſſes, ſondern des

Nutzens.

Nutzens. Plato wollte in ſeiner Beſchreibung ſeiner Republik ſelbſt alle ſchändlichen Reden aus derſelben verbannt und deswegen die Poeten daraus verwieſen haben. Die Häupter derſelben ſollten auch über die geringſten Unterthanen des Staats mehr durch Liebe, als durch Furcht herrſchen, und ſelbſt mehr ihre Diener, als ihre Herren ſeyn; bereit für das Wohl und die Freyheit deſſelben nicht allein zu kämpfen, ſondern auch in der Erwartung einer künftigen Seligkeit ſelbſt ihr Leben für ſie aufzuopfern, wie es denn nicht an Beyſpielen fehlt, daß ſie es gethan haben. Die Decii widmeten ſich dem Tode für ihr Vaterland. Plato wollte, als er einmal von einem heftigen Durſte gequält wurde, wie David, das ihm angebotene Waſſer nicht eher annehmen, als bis diejenigen, die mit ihm litten, dadurch erſt erquickt worden wären. Schämen müſſen ſich alſo, ruft hier Abälard aus! Schämen müſſen ſich vor dieſem Beyſpiele der Heiden die Chriſten, daß, wenn vor ihren Augen ſich ihre Brüder mit einem elenden Breye behelfen müſſen, ſie ſich mit einer Menge köſtlicher Gerichte mäſten! Bewundern müſſen chriſtliche Fürſten, die Gerechtigkeit eines Zaleucus; der zur Handhabung der Gerechtigkeit lieber ſich ſelbſt ein Auge ausreißen ließ, als er ſeinen eignen Sohn, nach den einmal gegebenen Geſetzen mit der Ausreißung beyder Augen verſchonen wollte, ob ihn gleich die ganze Republik mit Thränen darum erſuchte. Welche Beyſpiele der Tapferkeit, der Treue und Verſchwiegenheit findet man nicht unter ihnen! Man findet Philoſophen, die ſo enthaltſam waren, als nur Mönche und Anachoreten ſeyn können. Sie enthielten ſich eben ſowohl, als dieſe, des Fleiſches und des Weines, um zu hohen Betrachtungen deſto geſchickter zu ſeyn. Sie verachteten den Reichthum eben ſo ſehr als ſie und nährten ſich mit eben ſo geringer Koſt als ſie. Auch waren ſie eben ſowohl Märtyrer der

Keuſchheit, als ſie. Sie waren arbeitſam, ſtandhaft und geduldig; fürchteten weder Schmerzen noch Tod; bis zur Bewunderung außer der Ehe enthaltſam und in der Ehe eben ſo treu und zärtlich gegen ihre Gattinnen, als wachſam über ihre Keuſchheit und Tugend. So enthuſiaſtiſch Abälard in dieſem Lobe heidniſcher Tugend iſt, mit ſo vieler Mühe ſammelt er alle Beyſpiele, welche zur Rechtfertigung ſeines Lobes derſelben dienen. Er iſt eben ſo beredt in dem Preiſe ihrer Gelehrſamkeit, ihrer Dialektik, ihrer Arithmetik und ihrer Grammatik, die uns, wie er behauptet, zur Auslegung der Schrift, zur Auflöſung ſchwerer Fragen, und zur Vertheidigung der Geheimniſſe, und zur Widerlegung aller Arten ſpitzfindiger Einwürfe wider ſie, nothwendig und unentbehrlich ſind. Die Einwendung, daß die Kirche, gleichwohl das Leſen heidniſcher Dichter und anderer heidniſcher Schriftſteller ſo ernſtlich verboten habe, beantwortet er damit, daß dieſes Verbot theils nur die Poeten wegen des ſchlüpfrigen Innhalts ihrer Gedichte angehe, theils nur den Misbrauch heidniſcher Schriftſteller betreffe, deſſen man ſich ſchuldig machte, wenn ſie bloß geleſen würden, um an ihrer Beredtſamkeit und Schreibart ſich zu vergnügen, weil Beredtſamkeit und Geſchmack auch ſowohl aus der heiligen Schrift, als aus den Schriften der Väter erlernt werden könnten.

Dieſe Materie ſetzte er anfänglich im dritten Buche noch weiter fort, um ſich wider diejenigen zu vertheidigen, welche es ihm zum Vorwurf machten, daß er aus der Philoſophie Beyſpiele oder Vergleichungen hernehme, die Lehren der Religion dadurch zu erläutern. Es iſt erlaubt und recht, ſagt er, ſich auch von ſeinen Feinden belehren zu laſſen. So ſehr er aber den rechten Gebrauch der Philoſophie vertheidiget, ſo ſehr eifert er wider den Misbrauch

brauch dieſes göttlichen Geſchencks, worunter die Kunſt und Wiſſenſchaft ſelbſt leiden müſſe. Etwas anders, ſagt er, iſt es durch Unterſuchen der Wahrheit nachforſchen; etwas anders, durch Streiten Aufſehen machen und berühmt werden wollen; jenes beweißt, daß wir uns Mühe geben, eine Wiſſenſchaft zu erlangen, die wir nicht haben; dieß hingegen, daß wir mit derjenigen prahlen, die wir uns zu haben einbilden. Es iſt nicht die Unwiſſenheit, die zum Ketzer macht, ſondern der Stolz, wenn einer ſich durch das Neue einen Namen machen will, ſich rühmt, etwas ungewöhnliches und außerordentliches hervor zu bringen und ſolches wider jedermann zu behaupten ſich angelegen ſeyn läßt, damit er über alle erhaben, oder wofern er ja widerlegt würde, doch nicht geringer zu ſeyn ſcheinen möge. Hierzu ſind beſonders die Lehrer der Dialektik geneigt, weil ſie vor andern mit Gründen bewafnet zu ſeyn glauben und deswegen ſich unterfangen, mit ſo viel größerer Sicherheit alles zu behaupten, oder zu beſtreiten; die ſo anmaßend ſind, daß ſie alles mit ihrer Spanne von Gründen begreifen und erklären zu können ſich einbilden, alle Autoritäten hinten anſetzen und ſich rühmen, ſich ſelbſt allein zu glauben, als wenn nur ſie Augen hätten, die alles zu durchſchauen vermöchten. So entſpringt aus der Wiſſenſchaft ſelbſt Unwiſſenheit. Die Wiſſenſchaft erzeugt den Stolz und den Stolz begleitet die Blindheit, ſo bald einer das größte Geſchenk Gottes ſich ſelbſt zuſchreibt, den Geber nicht erkennt und darum die Gabe verliert, woraus man lernen kann, daß wir durch Demuth und Ehrerbietung gegen Gott mehr an Erkenntniß und Einſicht zunehmen, als durch die Scharfſinnigkeit. Billig ſollten ſich das diejenigen geſagt ſeyn laſſen, welche Meiſter in der Schrift ſeyn wollen, wie unrein und ſchändlich auch ihr Leben iſt; die, wenn ſie ſich einer beſondern Einſicht in

die göttlichen Geheimniſſe rühmen, eben ſo ſchändlich lügen, als wenn ſie ſich rühmten, Tempel des heiligen Geiſtes zu ſeyn. Selbſt die heidniſchen Philoſophen müſſen ſie beſchämen, welche ſagten, daß man Gott leichter durch ein reines Leben, als durch Vernünfteln erreichen könne. In der Natur muß das Daſeyn vieler Dinge geglaubt werden, was weder die Sinne empfinden können, noch die Vernunft durch Gründe beweiſen kann. Man muß es bloß auf Autorität annehmen; wenn dieſe hier gilt, warum wollten ſtolze Dialektiker das von Gott verwerfen, was auf dem Anſehen ſo vieler glaubwürdiger Zeugniſſe beruhet; durch Gründe der Vernunft aber ſich nicht beweiſen läßt? Das muß ſchon Grund genug ſeyn, daß derjenige, der über alle Dinge erhaben iſt, auch über die Kräfte und Einſichten der Menſchen erhaben ſeyn müſſe. Wahre Gläubige müſſen über nichts einen lebhaftern Unwillen empfinden, als darüber, daß Menſchen einen Gott haben wollen, den ſie mit ihrer kleinen und kurzſichtigen Vernunft begreifen und mit ihrer armen Sprache beſchreiben können. Daß Gott unbegreiflich ſey, das haben ſelbſt die Weiſen unter den Heiden bekannt. Plato, Hermes, und der Dichter Lucanus. Was wollen ihnen die Lehrer der Dialektik antworten, wenn ſie das durch ihre Vernunft ausmachen wollen, wovon ihre vornehmſten Lehrer bezeugen, daß es durch die Vernunft nicht erforſcht und ausgemacht werden könne? Sie werden vielleicht einwenden, daß ſie unſern Glauben nicht verwerfen, weil er nicht bewieſen noch erklärt, ſondern weil er wider ihre Gründe nicht vertheidiget werden könne. Wir könnten zwar darauf antworten, daß allein Boethius, aus dem ſie alle ihre Weisheit haben, ſchon alle ihre Einwürfe wider das Geheimniß der Dreyeinigkeit nach allen Prädicamenten widerlegt habe. Allein, weil ſie auf das Anſehen auch der

Philo-

Philoſophen nicht achten, wofern ihnen nicht durch menſchliche Gründe widerſprochen wird: So wollen wir den Thoren nach ihrer Thorheit antworten, und ihre Einwendungen durch eben die Künſte, aus denen ſie dieſelben hernehmen, entkräften.

Erſt aber müſſen wir die Lehre feſtſetzen, welche ſie mit ihren Einwürfen beſtreiten, die Lehre, daß ein einiger Gott ſey; daß in dem einigen Gott drey Perſonen, und dieſe ſelbſt der einige Gott ſind. Dann wollen wir ihre Einwürfe wider dieſe Lehre vortragen, und endlich, dieſe Einwendungen widerlegen.

Es iſt ein einiger Gott, und in dieſem einigen Gott ſind drey Perſonen, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt; ein Einiger Gott, neben welchem nicht mehr Götter ſeyn können; Ein Schöpfer und Ein Urſprung aller Dinge. Ein Erhalter und Herr, Ein Ewiger, Ein Allmächtiger, Ein Unendlicher, der, die Verſchiedenheit der Perſonen ausgenommen, ſo Eins iſt, daß alle andre Mannigfaltigkeit davon ausgeſchloſſen wird. Es ſind in ihm drey Perſonen, von denen jede hat, was ihr eigen iſt; der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt, aber nicht drey Götter, noch drey Herren. Der Vater iſt nicht der Sohn oder der Geiſt; der Sohn nicht der Vater und der Geiſt; und der Geiſt nicht der Vater und der Sohn. Aber der Vater iſt Gott, der Sohn iſt Gott, der heilige Geiſt iſt Gott, und alle drey ſind der Einige Gott. Alle drey Perſonen ſind eine Einige unendlich einfache Subſtanz; Eine einige Macht, Ehre und Majeſtät und Ein Wille; Ein und daſſelbe Weſen in allem, was ſie haben, bloß dasjenige ausgenommen was jeder eigen iſt und jede von den andern unterſcheide; was keiner den andern mittheilen; was auch keinem von der andern mitgetheilt werden kann. Dem Vater

iſt es eigen, von keinem zu ſeyn, und einen ſich gleich ewigen Sohn erzeugt zu haben; dem Sohne, vom Vater allein ewig gezeugt zu ſeyn; dem heiligen Geiſte, ewig von Vater und von Sohne zugleich auszugehen. Dieß alles iſt der damalige Lehrbegriff der Kirche.

Hierauf fährt er fort und bemerkt, daß einige Sätze von Gott ſo bejahet werden, daß ſie nur von Einer Perſon allein behauptet werden können; andre hingegen ſo, daß ſie von mehreren Perſonen ſich behaupten laſſen, ſowohl von jeder beſonders, als von allen zugleich; einige aber ſo, daß ſie nur von allen dreyen zuſammen gelehret werden können. Gott und Herr, Schöpfer, und allmächtig, ewig, Licht und Leben, und alles, was die Würde der göttlichen Perſonen bezeichnet, ſind Begriffe, die von jeder Perſon insbeſondere und von allen zugleich bejahet werden können. Dreyeinigkeit aber iſt ein Begriff, der nicht einer Perſon allein, ſondern allen zuſammen genommen zukömmt. Vater, Sohn und heiliger Geiſt, ſind Namen, die den Perſonen nach ihrer Verſchiedenheit von einander eigen ſind. Dreyeinigkeit hingegen iſt ein Name, der alle Perſonen zugleich ausdrückt. Nur Einen Namen giebt es, der jeder Perſon, aber nicht allen zugleich gemein iſt, und das iſt der Name Perſon, der, unter den ihnen gemeinen Namen allein in der mehrern Zahl gebraucht wird. Denn wir bekennen mehrere Perſonen, weil wir drey Perſonen bekennen: aber wir bekennen nicht mehr Götter oder mehr Herren, obgleich jede Perſon Gott und Herr iſt. Wir bekennen nicht drey Größen von Gott wie wir drey Weſen bekennen, wenn wir jede Perſon für groß erklären. Denn in allen Perſonen iſt nur eine einige und ungetheilte Subſtanz, und eben deswegen auch nur Eine Größe. Der Vater iſt nichts anders als der Sohn oder der heili-

ge Geiſt, und der Sohn nichts anders als dieſer und der Vater; der heilige Geiſt auch nichts anders, als der Vater und der Sohn, obgleich jeder hat, was ihm allein eigen iſt. Die ganze göttliche Natur iſt im allerhöchſten Verſtande einfach, und hat weder zufällige Eigenſchaften noch eine Form; denn alles was iſt, iſt entweder ewig, wie Gott, oder hat ſeinen Urſprung von dem höchſten Urſprunge aller Dinge welche Gott iſt, weil außer dem, von welchem alles iſt, nichts von ſich ſelbſt iſt. Wenn demnach die Macht Gottes, ſeine Weisheit, oder ein Theil, oder ſonſt irgend etwas in Gott wäre, was nicht Gott iſt, ſo hätte es ſeinen Urſprung von dem, von dem alles iſt; hätte denn ſeine Macht oder ſeine Weisheit einen Anfang, ſo wäre der, der ewig iſt, nicht allezeit mächtig und weiſe oder es nicht eher geweſen, bis er in ſich ſelbſt, als er noch keine Macht hatte, die Macht hervorgebracht oder ehe er weiſe war, ſich ſeine Weisheit gegeben hätte. Wollte jemand ſagen, es verhielte ſich mit den Eigenſchaften in Gott ſo, daß ſie weder Gott noch von Gott hervorgebracht, ſondern in Gott ewig geweſen wären, ſo würde gefragt werden können, ob ſie Gott zufällig oder weſentlich wären, und die Subſtanz Gottes ausmachten. Wäre dieß, ſo wären ſie der Natur nach eher, als Gott, wie die Vernunftfähigkeit in dem Menſchen eher iſt, als der Menſch ſelbſt, weil ſie die Form iſt, wodurch der Menſch beſteht. Wäre die Weisheit etwas von der Subſtanz Gottes ſelbſt verſchiedenes, ſo würde der Alleinweiſe ein Ganzes ſeyn, das aus Materie und Form beſtünde, welches wider die vollkommene Einfachkeit ſeines Weſens ſtreitet. Die Weisheit in Gott iſt alſo weder eine zufällige noch eine weſentliche Form deſſelben; ſeine Weisheit iſt Gott ſelbſt. Eben ſo verhält es ſich mit ſeiner Macht und mit ſeiner Güte, und nur die Geſchöpfe ſind ſo beſchaffen, daß in

ihnen

ihnen Subſtanz und Form von einander verſchieden ſind und verſchieden werden können. Der Grund davon iſt, daß Gott auch im eigentlichen Verſtande nach der Erklärung, welche die Philoſophen davon geben, keine Subſtanz iſt, ſondern etwas anders und mehr, als eine Subſtanz; daher auch alles das Eigne, was in der göttlichen Subſtanz iſt, weder zufällige Eigenſchaften noch Formen derſelben genannt werden können. Hierüber nun werden von den Dialektikern ſehr ſchwere Fragen aufgeworfen. Aus der Einheit des Weſens nehmen ſie Einwürfe her, die Dreyeinigkeit der Perſonen zu beſtreiten, und wieder aus der Verſchiedenheit der Perſonen Einwürfe, die Einheit des Weſens zweifelhaft zu machen.

I. Entweder, ſagen ſie, beſteht die Verſchiedenheit der Perſonen in bloßen Benennungen und in nichts Wirklichem, ſo daß die Worte bloß von einander verſchieden ſind, in Gott aber keine wirkliche Verſchiedenheit ſtatt findet, oder ſie beſteht in der Sache allein, oder zugleich in Sachen und in Worten. Kann eins von dem andern getrennt werden, ſo bleibet nichts von beyden übrig. Sehen wir auf die Worte, ſo giebt es keine ewige Dreyeinigkeit der Perſonen, weil die Bezeichnung mit Worten von Menſchen gemacht worden iſt.

II. Wenn weiter der Unterſchied der Perſonen nach der Zahl der Namen zu nehmen iſt, ſo müſſen wir nicht drey, ſondern unendlich mehr Perſonen bekennen, weil es viele andre Namen der göttlichen Subſtanz giebt, wie zum Exempel, die Namen, Gott, Herr, Ewig, Unendlich, Schöpfer, und unzählbare andere Namen.

III. Soll hingegen dieſe Verſchiedenheit der Perſonen mehr etwas wirkliches ſeyn, ſondern in bloßen Namen beſtehen, in Gott aber nichts, als ſeine Subſtanz,

die

die einig und ohne Form iſt: Wer kann zweifeln, daß die Dreyeinigkeit nach der Einheit ſeiner Subſtanz zu nehmen iſt und ſo, daß er auch dreyfaltig in ſeinem Weſen ſey?

IV. Oder wenn in Gott Subſtanz und Perſonen völlig ein und daſſelbe ſind, ſo daß die Subſtanz nichts anders iſt, als die Perſonen ſind, und die Perſonen nichts anders ſind, als die Subſtanz iſt, muß nicht Gott, wenn er eins in ſeiner Subſtanz iſt, eins auch in den Perſonen ſeyn, oder wenn er dreyeinig in den Perſonen iſt, muß er nicht auch der Subſtanz nach dreyeinig ſeyn?

V. Wie können ferner drey Perſonen ſeyn, wo auf keine Weiſe drey Dinge ſind? Oder wo können drey ſeyn, wo nicht viele ſind? Oder wo können viele ſeyn, wo keine Menge von Dingen iſt? Eine Menge von Dingen kann nicht ſeyn, wo nur ein Ding iſt, wenn es nicht aus mehrern Theilen beſteht; Theile aber können nicht in Gott ſeyn; wie kann alſo eine Dreyeinigkeit da ſeyn, wo keine Menge iſt, oder drey, wo nicht viele ſind?

VI. Wenn überdieß geſagt wird: Der Vater iſt eben ſo beſchaffen, als der Sohn, oder der heilige Geiſt und gleichwohl die Perſonen keine Menge ſind, wie können dieſe Perſonen einander ähnlich ſeyn? Aehnlichkeit findet nur in Dingen ſtatt, die von einander verſchieden ſind und außer einander beſtehen. Was einem andern ähnlich iſt, das iſt auch in irgend einem Stücke demſelben unähnlich, weßwegen niemand dieſen Menſchen, und dieſen Weißen ähnlich nennt, wenn er von einen und denſelben Menſchen ſpricht, weil ſie nicht weſentlich von einander unterſchieden ſind.

VII. Da alles, was vorhanden iſt, entweder eine Subſtanz, oder eine Form iſt, die in der Subſtanz beſteht,

ſteht, wie die Weiße, die Frömmigkeit und jedes zu den neuen Prädicamenten gehörige Ding: Wie können einige eine Menge ausmachen, wenn ſie nicht Subſtanzen oder Formen ſind, oder aus beyden zugleich beſtehen?

VIII. Iſt Gott eine Subſtanz, und dieſer Name ein Name einer Subſtanz und nicht einer Perſon, erfunden, nicht den Begriff einer Perſon, ſondern der Subſtanz zu bezeichnen: Warum ſoll denn Gott richtiger dreyfaltig heißen; warum nicht auch die Subſtanz oder der Vater dreyeinig? Denn wie nur eine Subſtanz nur ein Vater iſt: So iſt auch nur Ein Gott, und es giebt nicht mehr Götter.

IX. Was bedeutet ein dreyeiniger Gott, oder eine dreyeinige Subſtanz, als Götter oder drey Subſtanzen? Wie kann Gott, nach dem Auguſtin, dreyfaltig ſeyn, wenn er nicht in drey Theile theilbar iſt?

X. Wie iſt es möglich, daß drey Perſonen ſo von einander unterſchieden ſind, daß dieſe nicht jene und jeder derſelben eine Subſtanz und Gott iſt, ohne drey Subſtanzen oder drey Götter zu ſeyn? Ein Wort in der mehrern Zahl iſt ja nichts anders, als eine Vervielfältigung der einzelnen Zahl, und der Name der mehrern Zahl nennet nur viele zugleich, von denen jedem der Name der einzelnen Zahl zukömmt.

XI. Aus welchem Grunde ſagt man richtiger, drey Perſonen, weil jeder derſelben Eine Perſon iſt, als drey Götter oder drey Subſtanzen, da jeder derſelben Gott iſt, oder die höchſte Subſtanz?

XII. Wenn wir deswegen läugnen, daß es drey Subſtanzen oder mehr Götter gebe, weil jede von den göttlichen Perſonen, Gott oder eine Subſtanz iſt, ſo giebt es zwiſchen der einen und der andern, in ſo fern ſie eine

Subſtanz oder Gott iſt, keinen Unterſchied. Dann aber werden wir auch niemals von mehr Menſchen oder von mehr Perſonen reden müſſen, weil dieſer Menſch von jedem Menſchen, in ſofern er Menſch iſt, oder dieſe Perſon von jener, in ſofern ſie Perſon iſt, nicht unterſchieden iſt.

XIII. Wie können wir mit Wahrheit drey Perſonen bekennen, wenn ſie nicht viele Dinge, das heißt, viele Weſen ſind? Denn das Participium richtet ſich in der Zahl immer nach ſeinem Hauptwort. Wenn wir von einem ſagen: Er geht: So iſt das, nach dem Ariſtoteles, eben ſo viel, als wenn wir ſagten: Er iſt gehend, woraus erhellet, daß, wenn wir von einigen ſagen: Sie ſind, ſolches eben ſo viel iſt als wenn wir ſagen: Sie ſind Seyende oder Weſen; ſunt entia vel eſſentiae.

XIV. Wie kann überdieß der Name Gott mehr der Name eines einzelnen Dinges, als der gemeinſchaftliche Name vieler Dinge ſeyn, wenn viele perſönlich verſchiedene, das heißt, der Zahl nach verſchiedene Dinge da ſind, von denen derſelben jede beygelegt wird; da nehmlich der Vater Gott, der Sohn Gott, und der Geiſt Gott, und doch dieſer nicht jener iſt?

XV. Wie kann endlich ein Unterſchied der Dinge da Statt haben, wo ein und dieſelbe beſondere und einzelne Subſtanz oder Natur iſt? Denn unter verſchiedenen Dingen iſt nur dann eine Verſchiedenheit, wenn dieſes Weſen nicht jenes iſt, oder in eben demſelben Dinge wegen einiger Veränderung, oder wegen des Ortes, der Lage oder Folge der Zeit eine Verſchiedenheit ſtatt findet, als wenn, zum Exempel, einer itzt ſteht, oder ſitzt. In Gott aber findet keine ſolche Veränderung Statt;

nach dem Ausſpruche: Bey ihm iſt keine Veränderung; kein Wechſel des Lichts und der Finſterniß.

Dieſes ſind die Einwürfe und Zweifel, welche von der Einheit des göttlichen Weſens hergenommen werden, die Mehrheit und Verſchiedenheit der göttlichen Perſonen zu beſtreiten. Mit dieſen verbindet Abälard ſogleich diejenigen, welche von der Mehrheit und Verſchiedenheit der Perſonen hergenommen werden können, die Einheit und Einzigkeit des Weſens zweifelhaft zu machen.

1) Wenn der Vater Gott oder das göttliche Weſen, und Gott der Sohn iſt, iſt denn auch der Vater Sohn, da dieſer Name Gott ein Name im Singular iſt; ja um ſo vielmehr ſingular, da er eine einzige ganz untheilbare vollkommen einfache und einzige Subſtanz bezeichnet?

2) Wenn dieſer Sitzende Sokrates iſt, und Sokrates weis iſt, ſo iſt klar, daß dieſer ſitzende Sokrates weis ſey, weil dieſer Sitzende und dieſer Weiſe Ein und daſſelbe Weſen iſt, und dieſer Sitzende und dieſer Weiſe darum nicht viele der Zahl nach heißen, weil dieſem und jenem ein und daſſelbe Weſen zukömmt, und, ob es gleich verſchiedene Formen hat, doch nicht mehr Perſonen, oder der Zahl nach verſchiedene Socrateſſe ausmachen; denn ſonſt wäre der Namen Socrates ein allgemeiner Name und nicht ein beſonderer eigner Name, der nur dieſen und keinen andern bezeichnet.

3) In Gott können noch viel weniger der Zahl nach mehrere ſeyn, weil in dieſem Weſen keine Menge von Formen Statt hat, da es doch in den Geſchöpfen eine Verſchiedenheit der Formen und eine beſtändige Unſtätigkeit und Veränderlichkeit der Subſtanz giebt.

4) Wenn wir alſo bey den Geſchöpfen, wegen der Identität des Weſens, zugeben, daß dieſer ſitzend, dieſer

ſer weiß iſt, warum ſollen wir nicht vielmehr von Gott annehmen, daß der, ſo der Vater iſt, der Sohn ſey, der Sohn oder Menſchenſohn, da beyde Eine und dieſelbe Subſtanz ſind, und Eine und dieſelbe Subſtanz, die auch der Vater iſt, die menſchliche Natur angenommen hat, wie diejenige, die der Sohn iſt, weil jede dieſer Perſonen Ein und daſſelbe Weſen iſt.

5) Da endlich in Gott, außer dem einzigen Weſen ſeiner einfachen und einigen Subſtanz, und Gott Gott zeuget, das iſt, der Vater den Sohn, zeugt denn die Subſtanz die Subſtanz? Und da die Subſtanz, welche gezeugt wird, mit der, welche zeuget, Eine und dieſelbe iſt, zeugt ſich denn eben daſſelbe Weſen ſelbſt? Wenn Gott ſich ſelbſt gezeugt hat, ſo hat entweder Eine der drey Perſonen ſich ſelbſt gezeugt, oder es haben mehrere derſelben ſich ſelbſt gezeugt. Wenn eine der drey Perſonen ſich ſelbſt gezeugt hat, ſo zeugt entweder der Vater, oder der Sohn, oder der heilige Geiſt ſich ſelbſt. Zeugt der Vater ſich ſelbſt, ſo iſt er ſein eigener Sohn, und ſo werden die Perſonen unter einander vermiſcht, weil der, der der Vater iſt, auch der Sohn iſt. Wenn ferner Gott Gott zeugt, ſo zeugt eben derſelbe Gott entweder ſich ſelbſt, oder er zeugt einen andern Gott. Ein anderer Gott kann aber nicht von einem andern ſeyn; denn es iſt nur Ein Gott. Denn hat Gott ſich ſelbſt gezeugt, ſo iſt er ſein eigener Vater; wenn Gott der Vater ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt entweder Gott der Vater ſeiner ſelbſt oder der Vater ſeiner ſelbſt iſt nicht Gott. Gott aber iſt allein der Vater ſeines Sohnes und nicht der Vater ſeiner ſelbſt. Wenn es denn falſch iſt, daß Gott, der Vater, ſein eigener Vater iſt: Wie kann einer annehmen, etwas ſey ſein eigener Vater, und doch läugnen, der Vater ſeiner ſelbſt ſey der Vater ſeiner ſelbſt?

6) Aus welchem Grunde kann geſagt werden, wenn die Subſtanz des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes Eine und dieſelbe iſt, daß der Sohn allein aus der Subſtanz des Vaters erzeugt ſey, die doch auch des Sohnes und des heiligen Geiſtes Subſtanz iſt, nicht aber aus der Subſtanz des heiligen Geiſtes oder aus ſeiner eignen? Wenn auf gleiche Weiſe die göttlichen Perſonen ein und dieſelbe Weisheit haben, und jede Ein und dieſelbe Liebe: Warum heißt nicht der Sohn die Weisheit des heiligen Geiſtes oder ſeiner ſelbſt, wie er die Weisheit des Vaters heißt; oder der Geiſt die Liebe ſeiner ſelbſt, wie er die Liebe des Vaters und des Sohnes heißt? Iſt denn entweder der Sohn und der heilige Geiſt weiſe und nicht durch die Weisheit ſeiner ſelbſt oder die Weisheit, und nicht ſeine Weisheit, ſpndern eine andere? Oder liebend, und nicht die Liebe ſeiner ſelbſt, wie er ſeine eigne Macht, ſeine Größe, ſeine Gerechtigkeit iſt?

7) Wie iſt es möglich, daß der Sohn von dem Vater, oder ſowohl der Sohn als der heilige Geiſt ſein Daſeyn von demſelben hat, der Vater nicht von ihnen iſt, und doch nicht eher ſeyn ſoll, als ſie?

Auf dieſe und andre ſpitzfindige zweydeutige Fragen giebt Abälard zuförderſt eine allgemeine Antwort. Niemand, ſagt er, darf ſich verwundern, daß, da Gott ein ganz beſonderes Weſen iſt, auch auf eine ganz beſondere Weiſe von ihm geredet werden muß. Ein Weſen, welches von allen Geſchöpfen unendlich entfernt iſt, deſſen Majeſtät kann nicht in die engen Grenzen des gemeinen und öffentlichen Sprachgebrauches eingeſchränkt, und das ganz unbegreifliche und unausſprechliche nicht den Regeln des Menſchen unterworfen ſeyn, der die Worte erfunden hat, nicht das, was er nicht begreift und verſteht, ſondern dasjenige auszudrücken, wovon er einen Begriff hat.

Das haben ſelbſt die Philoſophen der Heiden bekannt, und einer der ſcharfſinnigſten hat deswegen von Gott geſagt, daß er nichts von ihm wiſſe als das allein, daß der Menſch nichts von ihm wiſſen könne. Wie unter den körperlichen Dingen immer eines feiner iſt, als das andre, das Waſſer feiner als die Erde, die Luft feiner als das Waſſer und das Feuer feiner als die Luft: ſo übergehet auch die Gottheit durch ihr unendlich feines und reines Weſen die Natur aller Geiſter ſo weit, daß dieſe mit ihm verglichen, körperliche Weſen genannt werden müſſen. Gennadius ſagt daher: In der ganzen Natur iſt nichts unſichtbar, als Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt, und jedes Geſchöpf iſt in ſo weit körperlich, als es einen Raum und Ort einnimmt, und dadurch eingeſchränkt iſt. Die Philoſophen haben, um von Gott reden zu können, ihre Zuflucht zu Vergleichungen und Bildern genommen, um, ſo zu ſagen, ihre Kühnheit darein zu verhüllen, da ſie es wagten, von Gott reden zu wollen. Auch diejenigen unſerer Lehrer, welche ſich vornehmlich mit Logik beſchäftigen, haben es nicht gewagt, Gott ſeiner unendlichen Majeſtät wegen unter die Zahl der Dinge zu ſetzen, welche ſie mit einem gemeinſchaftlichen Namen Weſen nennen; denn wollten ſie Gott zur Klaſſe der Subſtanzen rechnen, oder unter die übrigen allgemeinen Dinge ſetzen: So mußten ſie ihn entweder zu den Subſtanzen oder zu den Größen, oder zu den übrigen Prädicamenten zählen, und daß dieſes nicht geſchehen könne, läßt ſich aus ihnen ſelbſt beweiſen. Alle Dinge können nicht durch ſich ſelbſt beſtehen, wenn ſie auch durch Subſtanzen beſtehen; die Weiße kann nur in einem Körper; die Tugend nur in der Seele beſtehen, und ſo verhält es ſich mit allen übrigen Prädicamenten. Bloß die Subſtanzen können in ihrer eignen Natur fortdauern, wenn auch alle andere Dinge weggenommen und aufgeho-

ben werden. Daher ſind die Subſtanzen auch Subſiſtenzen genannt worden, und beſtehen ihrer Natur nach vor allen übrigen Dingen, die zu ihnen hinzukommen. Hieraus iſt klar, daß Gott, der das einzige und beſondere Principium aller Dinge iſt, auf keine Weiſe in der Zahl der Dinge begriffen ſeyn kann, welche keine Subſtanzen ſind. Er gehört nach ihrem eigenen Bekenntniſſe nicht einmal zum Prädicamente der Subſtanz, ob er gleich im höchſten Verſtande etwas iſt, das durch ſich ſelbſt exiſtirt, und das wahre und unveränderliche Seyn allein von ſich ſelbſt hat. Ariſtoteles, Porphyrius und Boethius kommen darinnen mit einander überein. Es iſt, ſagt Ariſtoteles in ſeiner Categorie, der Subſtanz eigen, daß ſie immer Ein und daſſelbe iſt, und dennoch verſchiedene mit einander entgegengeſetzte Eigenſchaften haben kann. Dieß kann auf Gott nicht angewendet werden, deſſen Subſtanz weder zufälligen Eigenſchaften noch irgend einer Form fähig iſt. Gott kann alſo, weil er kein Subject zu Eigenſchaften ſeyn kann, im eigentlichen Verſtande des Wortes keine Subſtanz heißen; folglich kann ſeine unausſprechliche Majeſtät auch nicht nach den Regeln der peripatetiſchen Prädicamente beurtheilt oder erklärt werden. Denn die ganze Sprache der Menſchen richtet ſich vornehmlich nach dem Stande der Geſchöpfe und alle Zeitwörter nach den Dingen, die in der Zeit geſchehen. Wenn wir alſo ſagen, Gott ſey eher, als die Welt, oder ſey vor der Welt geweſen: Was für ein wahrer Sinn kann in den Worten ſeyn, wodurch ein Vorherdaſeyn Gottes und die Folge der Zeiten darauf ausgedrückt wird, wenn wir die Worte nach ihrer menſchlichen Beſtimmung verſtehen, und damit ſagen wollen: Er ſey in der vergangenen Zeit geweſen, ehe noch eine Zeit geweſen iſt? Wenden wir demnach menſchliche Ausdrücke auf die beſondere und einzige Natur Gottes an, ſo müſſen

wir dieſelben auch in einer ganz beſondern Bedeutung gebrauchen, und über die urſprüngliche Bedeutung derſelben hinausgehen. Es iſt kein Wunder, wenn Gott, der über alles unausſprechlich erhoben iſt, auch über die menſchliche Sprache erhoben iſt. Aus der Lehre der Dialektiker, nach welcher die Naturen aller Dinge unter zehn Prädicamente geſtellt werden, würde folgen, daß Gott gar nicht ſey, da er doch im höchſten Verſtande dieſes Wortes allein iſt. Niemand müſſe ſichs alſo anmaßen, den Glauben von der Hoheit Gottes mit dialektiſchen Spitzfindigkeiten beſtreiten zu wollen, wenn der Glaube Worte braucht, deren Verſtand menſchliche Wiſſenſchaften nicht faſſen können! Jede Kunſt, jede Wiſſenſchaft, jede Lehre hat ja ihre eigenthümlichen Ausdrücke, wie vielmehr müſſen nicht die Lehrer, welche von dem einzigen ganz beſondern Gute handeln, auch ihre ganz beſondern Ausdrücke haben, das, was mit keinen Dingen einige Gemeinſchaft hat, auch durch beſondere Worte zu bezeichnen, obgleich dieſe Worte einiger Aehnlichkeit wegen von den Geſchöpfen auf dem Schöpfer übergetragen werden. Alles, was ſich von ihm denken und ſagen läßt, wird in Vergleichungen eingehüllet, und je mehr wir Aehnlichkeiten finden, das ganz beſondere Weſen Gottes vorzuſtellen, deſto weniger können wir uns ſelbſt durch ſolche uneigentliche Vergleichung genug thun. Vergebens wird uns Porphyrius entgegen geſetzt und angeführt, daß das, was er von den Unterſchieden der Dinge ſagt, wenn er die Arten derſelben angiebt, ſich auf den Unterſchied der göttlichen Perſonen unter einander nicht ſchicke; denn er handelt da nur diejenigen Unterſchiede ab, die in den Formen derſelben beſtehen; in Gott aber ſind keine Formen, und iſt darum nicht weniger von den Geſchöpfen unterſchieden. Wir müſſen auch bekennen, wenn wir nachdenken, wie vielerley Begriffe mit den Worten: Ein und daſſelbe, und unterſchie-

terſchieden, verknüpft werden, es noch viel mehr Arten der Verſchiedenheiten giebt, als Porphyrius angegeben hat. Die davon angegebenen verſchiedenen Begriffe werden auf die Art, wie bereits, obgleich kürzer, und nicht ſo ausführlich in der Einleitung zur Theologie geſchehen war, gebraucht, zu beweiſen, daß die Perſonen in dem Einigen göttlichen Weſen wegen deſſen, was einer jeden eigen iſt, und in Betrachtung des Verhältniſſes, worinnen eine gegen die andere ſteht, von einander unterſchieden, und doch Eine und dieſelbe einzige Subſtanz in Abſicht auf dasjenige, was jede ſowohl als die andre iſt, ſeyn können.

Im Vierten Buch folgen nun die Beantwortungen aller beſondern dialektiſchen Einwürfe wider die Dreyeinigkeit. Auf die Frage, ob die Dreyeinigkeit der Perſonen in Gott bloß in Worten, oder in etwas Wirklichem beſtehe, antwortet er, daß ſie etwas Wirkliches ausdrücke. Wir nennen drey Perſonen, ſagt er, nicht nach der Zahl, ſondern nach der Erklärung und dem, was jeder eigen iſt. Denn auch jede andre Sache kann vielfach ſeyn, nicht dem Unterſchiede der Zahl nach, ſondern nach den verſchiedenen Beſchreibungen von allem dem, was ihr eigen iſt; verſchieden alſo in den Urtheilen davon, nicht aber wegen der Menge der darinnen enthaltenen Dinge. Dieſe Seele iſt weiſe und gerecht; der Begriff des Gerechten aber iſt der Erklärung nach, nicht der Begriff vom Weiſen. Wie wir nun ſagen, dieſe Seele laſſe eine Verſchiedenheit der Begriffe zu, in ſofern ſie ſowohl weiſe, als gerecht iſt: So geben wir auch zu, daß in Gott den verſchiedenen Erklärungen nach, die wir von ihm geben können, verſchiedene Perſonen ſind, in ſofern nämlich Gott der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt iſt. Und wenn gleich das Weſen Gott eben daſ-

ſelbe

ſelbe iſt, was die Perſonen ſind, ſo iſt er deswegen doch nicht dreyfaltig im Weſen, weil er dreyfaltig in Perſonen iſt, oder weil er Einer im Weſen iſt, deswegen auch ein und derſelbe in Perſonen. Es folgt nicht, daß drey Weſen Gott ſind, weil drey Perſonen Gott ſind. Wenn das Wort Weſen ganz daſſelbe bedeutete, was das Wort Perſonen ausdrücken ſoll, dann möchte man genöthigt ſeyn, zu ſagen, Gottes Weſen ſey dreyfaltig, wie er es in den Perſonen iſt, oder er ſey Einer in drey Perſonen, wie er es im Weſen iſt. Aber da die Erklärungen des Weſens und der Perſonen von einander verſchieden ſind, ſo iſt das auch keine nothwendige Folge. Das Wort Dreyfaltigkeit bezieht ſich alſo auf den Unterſchied des Eignen, was jede Perſon vor andern hat; die Einheit aber auf das Weſen. Beyde Prädicate widerſprechen ſich einander nicht; weil Dreyfaltigkeit und Einheit nach den verſchiedenen Begriffen davon genommen werden müſſen.

Es möchte vielleicht jemand befremden, daß wir geſagt haben, die Dreyeinigkeit ſey ein Name, der etwas Wirkliches bezeichne, als wenn wir ſagten, Gott ſey dreyeinig in Perſonen, in ſofern er ſelbſt etwas Wirkliches iſt, da er doch nur, in ſofern er etwas Wirkliches iſt, es der Zahl nach iſt, und in ſich ſelbſt keine Menge hat, noch eine Verſchiedenheit der Proprietäten. Allein wenn wir ſagen, daß der Name Dreyeinigkeit ſo zu nehmen ſey, daß er etwas Wirkliches bedeute, ſo iſt das nicht die Meynung, daß Gott, in ſo fern er ein wirkliches Weſen iſt, dreyeinig ſey, ſondern wir wollen blos damit ſagen, daß die Deyeinigkeit nicht bloß in Worten beſtehe. Denn dieſe Dreyeinigkeit iſt nicht, weil der Unterſchied dieſer Worte gemacht worden iſt, ſondern darum, weil dieſe Dreyeinigkeit von Ewigkeit exiſtirt; darum iſt

der Unterſchied der Worte gemacht worden. Gott iſt die Dreyeinigkeit, nicht den Worten nach, ſondern der Wirklichkeit nach; denn die Dreyeinigkeit würde wirklich ſeyn, wenn auch die Worte fehlten. Es iſt aber ganz etwas anders, zu ſagen, die Dreyeinigkeit ſey das Wirkliche ſelbſt; etwas anders aber, in dem, was die Sache iſt, ſey die Dreyeinigkeit, wie es etwas anders iſt, zu ſagen, daß der Menſch weiß ſey, etwas anders hingegen, daß der Menſch in dem, was der Menſch iſt, weiß ſey. Gott heißt alſo die Dreyeinigkeit nicht deswegen, weil er ein wirkliches Weſen iſt, oder weil in ihm viele wirkliche Weſen ſind, welches ganz falſch iſt, ſondern er heißt es, in ſofern er der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt iſt.

Ferner iſt zu merken, daß wir keine Mehrheit wirklicher beſondrer Weſen in Gott, ſondern bloß der Perſonen annehmen. Auguſtinus hat ſich wohl dieſes Ausdruckes bedienet; auch hat Hieronymus dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiſt drey Geiſter, in Rückſicht auf das, was jeder Perſon eigen iſt, genannt; aber beyde haben ſich nicht genau und richtig genug ausgedrückt.

Daß ferner eingewendet wird, Gott könnte nicht in drey Perſonen beſtehen, wenn er nicht in drey Weſen beſtünde, das iſt von keiner Bedeutung. Drey Perſonen können wir ſagen, und mehrere Perſonen; aber nicht, daß ſie drey durch ſich, oder viele ohne genauere Beſtimmung ſind. Denn es iſt nicht nöthig, daß wenn dieſe Dinge ein und zwanzig ſind, ſie deswegen zwanzig oder eins ſind, oder weil dieſer Körper wenig lachend iſt, er deswegen lachend ſey, oder wenn einer ein guter Citherſpieler, er deswegen gut ſey, oder wenn das Wort Menſch geworden iſt, es deswegen Menſch geworden iſt. Nach der Grammatik kann dieſe Seele in verſchiedener Be-

ziehung mehr als Eine Perſon ſeyn, und deswegen folgt doch nicht, daß eben dieſe Seele mehr als eine Seele ſey. Auf gleiche Weiſe folgt auch nicht, daß Gott, ob er gleich mehr als eine Perſon iſt, der Vater nehmlich, der Sohn und der heilige Geiſt, daß er auch mehr als ein Weſen ſeyn müſſen. Die Mehrheit wird von den Perſonen und nicht von dem Weſen bejahet. Wo mehr Perſonen ſind, da ſind deswegen nicht auch verſchiedene und viele Weſen. Eigentlich läßt ſich von dem Einigen und Einzigen höchſten Weſen keine Vielheit und Mehrheit behaupten und zwar eben darum, weil es nur Ein und ein Einziges iſt; denn eigentlich redet man von vielen der Zahl nach, wenn von Dingen die Rede iſt, von denen eins ſeinem Weſen nach von dem andern unterſchieden iſt, ſo daß das eine nicht das Weſen hat, das das andre hat. Eine ſolche Mehrheit kann mit der Einfachheit des göttlichen Weſens nicht beſtehen. Dieſes iſt kein Ganzes, das aus einer Menge von Theilen beſtehe, weil es nicht aus verſchiedenen Weſen beſteht; denn der Vater und Sohn zugleich ſind kein größeres Weſen, als der Vater allein, oder der Sohn allein, ſondern alle drey Perſonen ſind einander am Weſen gleich, und wenn von einigen die Dreyeinigkeit in Gott der Perſonen wegen ein Ganzes genannt wird, ſo geſchieht das im uneigentlichen Verſtande, weil da keine Vielheit von Dingen oder Theilen, ſondern nur eine Mehrheit der Perſonen iſt.

So beantwortet Abälard die erſten fünf Einwendungen wider die Lehre von der Dreyeinigkeit aus der Dialektik, und zeigt, wie leicht Worte mit Worten beſtritten werden können, wenn man die verſchiedenen Bedeutungen, welcher ſie fähig ſind, von einander zu unterſcheiden weiß. Eben ſo ſcharfſinnig iſt er in den übrigen Dialektiſchen Fragen und Einwürfen über dieſe dem menſchlichen

Verſtande unbegreifliche Lehre. Daß in dem Satze: Der Vater iſt ſo beſchaffen als der Sohn und der heilige Geiſt, eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Vater und zwiſchen dem Sohne und dem heiligen Geiſte ausgedrückt wird, dieſes iſt eben ſo viel, als wenn geſagt würde: Er iſt in nichts von dem, was zur Majeſtät und Gottheit gehört, von ihm unterſchieden und der Satz iſt mehr verneinend als bejahend zu nehmen. Wenn man auf gleiche Weiſe ſagt: Einer iſt dem andern gleich, ſo iſt das eben ſo viel, als wenn geſagt würde: In der Würde der Gottheit kann keine Perſon geringer ſeyn, als die andre; wie der Vater iſt, ſo iſt der Sohn und der heilige Geiſt. Einer iſt dem andern ähnlich und gleich: das heißt, keiner iſt von dem andern verſchieden, in ſoferne ſie das einige höchſte Weſen ſind; denn das Aehnliche und Gleiche bedeutet zuweilen ſo viel als eben und daſſelbe. Denn kann man ſagen, etwas werde ſich ſelbſt unähnlich oder ungleich, wenn es nicht daſſelbe bleibet, weil es verändert wird: Warum ſollte man nicht auch ſagen können, etwas ſey ſich ſelbſt gleich, wenn es eben und daſſelbe bleibet und ſich nicht verändert?

Der Einwurf, daß man da nicht eine Vielheit annehmen könne, wo entweder nicht mehrere Subſtanzen oder mehrere Formen oder beyde mit einander vereiniget exiſtiren, iſt dadurch ſchon beantwortet, daß in Gott keine Vielheit und Menge im eigentlichen Sinne dieſes Wortes ſeyn kann, und daraus, daß vieles in Gott iſt, was ihm eigen iſt, und mehrere verſchiedene Begriffe von ihm erweckt, keine Mehrheit verſchiedener Subſtanzen in demſelben folget. Auch macht das keine Schwierigkeit, warum man nicht mehr ſagen könne, Gott iſt dreyeinig, als, die Subſtanz deſſelben iſt dreyeinig; denn auch dieſes kann man, wenn man es nur richtig verſteht,

ohne

ohne Gefahr ſagen, in ſofern in dieſer höchſten Subſtanz drey Perſonen ſind, von denen jeder etwas eigen iſt, das von der andern nicht prädicirt werden kann.

Auf die Frage, warum man nicht ſagen könne, daß die Perſonen mehr Götter oder mehrere Subſtanzen ſind, da jede der Perſonen, Gott, oder die höchſte Subſtanz und keine eine andre iſt, als die andre, läßt ſich mehr, als eine Antwort geben. Es iſt nicht nothwendig, daß wenn von mehreren ein Wort in der einzelnen Zahl gebraucht wird, eben daſſelbe im Plural von ihnen zuſammen geſagt werden müſſe. Wenn Plato eines andern Bruder und auch Socrates ein Bruder eines andern iſt, und dadurch dem Plato ein Bruder und dem Socrates ein Bruder beygelegt wird, ſo kann man deswegen nicht auch ſagen: Plato und Socrates ſind Brüder. Sagt man dieſes, ſo will man dadurch zu verſtehen geben, daß ſie von einander Brüder ſind. Wenn man ſagt, dieſe Weiße und jene Weiße ſind Eine Farbe, ſo ſpricht man nicht, daß ſie Farben ſind, weil ſie nicht der Art nach verſchiedene Farben ſind. In Einem Menſchen giebt es viele von einander verſchiedene Theile, und darum kann man doch nicht ſagen, daß wegen dieſer verſchiedenen Theile der Name Menſch ihm im Plural zukomme: Warum ſollte man denn mehrere Götter oder mehrere Subſtanzen darum behaupten müſſen, weil in dem einigen höchſten Weſen drey Perſonen, da eben dieſe drey Perſonen nur das einige höchſte Weſen ſind; man müßte denn, wie zuweilen von den Griechen geſchehen iſt, mit dem Worte Subſtanz oder Weſen eben denſelben Begriff verbinden, den man mit dem Worte Perſon verbinden muß.

Daß man einwendet, warum man nicht lieber drey Götter oder drey Weſen bekenne, das wird durch dasjenige,

nige, was bereits geſagt iſt, hinlänglich beantwortet. Die Verſchiedenheit der Perſonen bezieht ſich auf den Unterſchied deſſen, was jeder eigen iſt und nicht auf den Unterſchied verſchiedener Weſen, darauf nämlich, daß der Vater etwas eigenes hat, was der Sohn nicht hat, welches wir auch von dem Sohne und dem heiligen Geiſte glauben. Wollten wir ſagen, es wären mehr Götter, wie wir ſagen, es ſind mehr Menſchen. So würden wir dadurch anzeigen, daß es mehrere höchſte Weſen gebe. Es giebt aber nicht mehr als Ein höchſtes Weſen; Folglich giebt es nicht mehr Herren und es kann alſo in Gott keine andre Mehrheit, als eine Mehrheit der Perſonen angenommen werden.

Man hat auch den Einwurf gemacht, warum wir ſagen: Es ſind Perſonen, und nicht auch: Es ſind Weſen. Wenn wir ſagen, es iſt eine Zahl, das heißt, es ſind Einheiten, ſo verſtehen wir unter den Einheiten nichts mehr, als Eine Einheit. Der Plural bedeutet nämlich nicht allezeit eine Mehrheit, ſondern nur Eins, und folglich iſt der Plural oft im uneigentlichen Verſtande zu nehmen. Eben ſo braucht das keiner weitern Erläuterung und Widerlegung, daß aus der Lehre von der Dreyeinigkeit folge, das Wort Gott ſey mehr ein gemeinſchaftlicher Name, als ein Name, den ein Einiges beſonderes Weſen bezeichne. Denn die Verſchiedenheit der Perſonen theilt das einige göttliche Weſen nicht in mehrere göttliche Weſen, ſondern bezieht ſich bloß auf die Verſchiedenheit des Eignen, was jede Perſon hat und auf die daher entſpringende Verſchiedenheit mehrerer Begriffe von dem einigen göttlichen Weſen.

Zwar ſcheinet hier das eine große Schwierigkeit zu ſeyn, daß die Perſonen in Gott, in ſofern eine nicht die andre iſt, deswegen weſentlich unterſchieden zu ſeyn ſcheinen,

nen, welches bey Perſonen in grammatiſcher Bedeutung nicht ſtatt hat. Allein darauf antworte ich, daß die Perſonen in Gott weſentlich nicht mehr von einander unterſchieden ſind als Perſonen in grammatiſcher Bedeutung; daher Philoſophen auch dieſelbe lieber eine Monas oder eine Einheit als ein Eins genannt haben wollen. Obgleich alſo in den Perſonen kein Unterſchied des Weſens unter denſelben ſtatt hat, ſo kann deswegen doch nicht geſagt werden, der Vater ſey der Sohn oder der heilige Geiſt oder, dieſer ſey der Vater oder der Sohn, oder dieſer ſey der heilige Geiſt oder der Vater; denn einem jeden iſt etwas eigen, was dem andern nicht eigen iſt, und darum iſt jede nicht die Perſon, die die andere iſt. Etwas anders müſſen wir denken, wenn wir den Namen Vater, etwas anders, wenn wir den Namen Sohn oder Geiſt hören, ob wir gleich ein und daſſelbe Weſen denken, wenn wir hören, daß der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt Gott ſind. Alſo muß man ſagen: Nicht der Vater iſt der Sohn, ſondern was der Vater iſt, das iſt der Sohn; das heißt, beyde ſind ein und daſſelbe Weſen. Man muß nicht ſagen, dieſe Perſon ſey jene; denn das hieße: Dieſer iſt das eigen, was jener eigen iſt; vielmehr muß man ſagen; Dieſe Perſon iſt eben daſſelbe, was jene iſt; das heißt, eben dieſelbe Subſtanz. Es iſt freylich nicht nothwendig, niemals andre Worte zu gebrauchen, wenn nur immer Ein und derſelbe Sinn damit verknüpft wird. Aber auch einmal eingeführte Worte, mit welchen durch die Gewohnheit wahre und richtige Vorſtellungen verbunden worden ſind, verdienen in Ehren gehalten zu werden; (gewiß eine ſehr richtige Bemerkung;) damit der Gebrauch anderer Worte, wenn auch wahre Begriffe damit verbunden ſind, keinen Anſtoß geben und keine unnütze Streitigkeiten veranlaſſen mögen. Auch müſſen Worte, im uneigentli-

chen

chen Verſtande gebraucht, nicht über den Sinn ausgedehnt werden, den Anſehen und Gebrauch damit verknüpft haben. So bezeichnen alle die Worte, die bey den Menſchen Formen bedeuten, welche von den Subſtanzen oder Weſen unterſchieden ſind, wenn ſie von Gott gebraucht werden, bloß die Identität ſeines Weſens von verſchiednen Seiten betrachtet, ob ſie gleich, von Geſchöpfen gebraucht, mehr als dieſe Identität anzeigen. Wenn denn die Namen Vater, Sohn, und heiliger Geiſt noch mehr bezeichnen, als die Identität ihres Weſens, dieſen Begriff zwar in ſich enthalten, aber auch zu gleicher Zeit die verſchiedenen Begriffe deſſen ausdrücken, was jeder Perſon eigen iſt: So ſieht man leicht ein, warum der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater, oder warum die Sätze: Der Vater iſt der Sohn und der Sohn iſt der Vater, falſch ſind, obgleich an der Wahrheit dieſer Worte nicht gezweifelt werden kann: Der Vater iſt allmächtig; der Sohn iſt allmächtig; der heilige Geiſt iſt allmächtig und es iſt doch nur ein allmächtiger Gott. Alſo folgt nicht, daß man eben ſo gut, es ſind drey Götter oder drey unendliche Subſtanzen, ſagen könne, als man ſagen kann, es ſind drey von einander unterſchiedene Perſonen. Man kann wohl ſo ſchlieſſen: Der Vater iſt Gott; Gott iſt ewig; alſo iſt der Vater ewig; denn der Satz der aus den beyden vorhergehenden Sätzen geſchloſſen wird, geht bloß auf die Identität des Weſens, wie auch die Prämiſſen nur eben darauf gehen, und deswegen iſt der Schluß richtig. Allein der Satz: Der Vater iſt der Sohn, geht nicht allein auf die Identität des Weſens, ſondern auch auf die Identität des Eignen und Unterſcheidenden, was beyde Namen bezeichnen; Daher folgt das nicht aus denjenigen Prämiſſen, die bloß die Identität des Weſens angehen. Es iſt offenbar falſch, wenn man ſchließt: Der

Vater

Vater iſt Gott; Gott iſt der Sohn: alſo iſt der Vater der Sohn; denn es iſt eben ſo viel, als wenn man ſagte: Das, was das Eigne des Vaters iſt, das iſt auch das Eigne des Sohnes. Es iſt eben ſo ungereimt geſchloſſen, als wenn man ſchließen wollte: Dieſer Menſch iſt dieſer Leib, und dieſer Leib iſt die Materie dieſes Menſchen, alſo iſt dieſer Menſch die Materie dieſes Menſchen; denn in der Schlußfolge iſt mehr als in den Vorderſätzen des Schluſſes.

Daß man aber lehrt, nur der Sohn ſey Fleiſch geworden; nicht aber auch der Vater und der heilige Geiſt, das hat ſeinen guten Grund. Denn dadurch wird angezeigt, das das Licht der göttlichen Weisheit, durch die Menſchwerdung des Sohnes im Fleiſch erſchienen ſey; daß Gott dieſe Wohlthat beſonders durch dieſe Herablaſſung ſeines Sohnes zur Abſicht gehabt habe, als wenn deutlich geſagt würde: Dazu iſt die Weisheit ſelbſt Menſch geworden, damit die Erkenntniß der wahren Weisheit durch ſeine Erleuchtung in uns wohnen möchte. Eben darum wird mit Recht geſagt, daß bloß die Weisheit Menſch geworden ſey, weil alles, was der Sohn im Fleiſche gethan hat, die Abſicht hatte, uns zu lehren, was zur Seligkeit erfordert wird. Wenn der Sohn gleich auch durch Wunder und andere Werke ſeine Macht offenbaret hat, ſo iſt doch ſolches nur geſchehen, um uns weiſe zu machen, oder von ſeiner Macht zu unterrichten. Da es verſchiedene Werke der drey Perſonen giebt, deren Weſen ein und daſſelbe iſt: So werden wegen der Verſchiedenheit der Perſonen einige beſonders Einer vor der andern beygelegt; dem Vater diejenigen, die zur Macht gehören, wie die Schöpfung aus nichts durch das Wort oder durch ſeinen Sohn, die Regierung aller Dinge, oder die Sendung des Sohnes; dem Sohne hingegen

gegen diejenigen Werke, welche zur Weisheit gehören, wie zum Exempel, das Gerichte; dem heiligen Geiſte aber diejenigen, welche zur Erlangung der göttlichen Gnade gehören, wie die Vergebung der Sünden, die Ertheilung der Wundergaben aus bloßer Güte, und die Wiedergeburten durch die Taufe ſind. Es verhält ſich damit eben ſo, als mit einem und demſelben der zugleich ein Dialektiker und ein Redner iſt. Dieſem werden, in ſofern er ein Dialektiker iſt, andere Verrichtungen zugeeignet, als ihm zugeeignet werden, in ſofern er ein Redner, ob er gleich nur Ein und dieſelbe Perſon iſt.

Vielleicht möchte das einige befremden, daß wir in der Dreyeinigkeit verſchiedene Werke annehmen, oder lehren, daß jede der drey Perſonen eben daſſelbe wirke, was Einer derſelben wirkt; daß alles, was der Vater thut, auch der Sohn und der heilige Geiſt thun und umgekehrt. Darauf iſt aber nach meiner Meynung zu antworten, daß wir zwar nicht ſagen können, der Vater, oder der heilige Geiſt habe die menſchliche Natur angenommen; daß wir aber doch mit Grund glauben, daß in dieſem Werke des Sohnes auch der Vater und der heilige Geiſt wirkſam geweſen ſey, weil wir davon weder die göttliche Macht noch die göttliche Güte ausſchließen dürfen. Können alſo gleich nicht alle Worte, die das Werk Einer Perſon bezeichnen, von den übrigen gebraucht werden, ſo iſt dennoch das Werk Einer Perſon nicht weniger das Werk der andern, weil alle Perſonen nothwendig in demſelben zugleich wirken. Werden doch ſelbſt unſrer Seele, die den Körper bewegt, mit Rechte alle unſre Handlungen zugeeignet, ungeachtet ſich nicht alle Worte, welche dieſe Handlungen anzeigen, von derſelben brauchen laſſen. Man ſagt nicht, daß die Seele gehe oder eſſe, obgleich der Grund dieſer Handlungen

gen

gen allein in der Seele iſt. Weil ſie es iſt, wodurch der Körper auf dieſe Weiſe bewegt wird, ſo kömmt ihr deswegen dieſe Wirkung zu, obgleich das Wort, wodurch dieſe Wirkung wird, nicht von ihr geſagt werden kann. Die Anwendung davon auf die Dreyeinigkeit iſt leicht und davon, daß man ſagt, der Vater allein zeuge den Sohn, kann kein Einwurf dagegen hergenommen werden, weil dieſe ewige Zeugung kein Werk, noch eine Art von Schöpfung Gottes iſt.

Was den letzten Einwurf betrifft, daß aus der Lehre von dem Einigen göttlichen Weſen und deſſen drey Perſonen, folge, Ein und daſſelbe müſſe von ſich ſelbſt gezeugt werden oder ausgehen, ſo läßt ſich darauf nichts antworten, wie Abälard ſagt, ohne vorher beſtimmt und erläutert zu haben, was die Zeugung und das Ausgehen ſey. Er will wegen der neuen Einwürfe ſeiner Zeiten wider die Lehre der Kirche, um welcher willen er neue Erläuterungen und Vergleichungen zur Vertheidigung derſelben für nöthig hielt, andere Erklärungen geben, als vor ihm Auguſtin und Anſelm gegeben hatten; um diejenigen Dialektiker, welche dieſelben durch ihre Einwendungen beſtritten hatten, zu widerlegen, und durch eine dazu geſchickte Vergleichung zu beweiſen, daß die Subſtanz des Zeugenden und des Gezeugten, des Ausgehenden und desjenigen, von dem Er ausgeht, Eine und dieſelbe Subſtanz ſey, und auch das, was dem einen eigen iſt, von dem, was dem andern eigen iſt, unterſchieden bleibe, und nicht mit dem andern vermiſcht werde. Er iſt der Meynung, daß ſich dazu dasjenige ſchicke, was die Philoſophen von der Materie und der Form der Dinge ſagen, die aus beyden beſtehen. Hierinnen ſey das, was Etwas ausmacht, und das, was daraus entſtehet, die Materie und das Materiatum Ein und dieſelbe Subſtanz, und doch ſey die

Materie und das Materiatum durch das, was jener, und durch das, was dieſem eigen iſt, von einander unterſchieden; wie das Wachs ſelbſt, und das wächſerne Bild, das daraus entſtanden iſt. Dieſes iſt das Bild, das er nun mit dem verwechſelt, welches er in ſeiner Einleitung zur Theologie gebraucht hatte, und auf die Zeugung des Sohnes vom Vater anwendet, ob es gleich im Grunde von jenem nicht unterſchieden iſt.

Wir wollen alſo, ſagt er, uns ein wächſernes Bild vorſtellen, und in dieſem die Natur oder die Subſtanz des Wachſes, aus dem das wächſerne Bild nach den Philoſophen ſo beſteht, wie das Materiatum aus der Materie, obgleich das Wachs ſelbſt und das wächſerne Bild daraus Ein und daſſelbe Weſen iſt. Nun kann man da wohl ſagen, das wächſerne Bild iſt aus Wachs; man kann aber nicht ſagen, das Wachs iſt aus dem wächſernen Bilde und das Wachs ſelbſt die Materie des wächſernen Bildes, nicht aber das wächſerne Bild die Materie des Wachſes ſelbſt, oder des wächſernen Bildes. Weiter ſagen wir, das wächſerne Bild ſey das Materiatum aus dem Wachſe ſelbſt, und doch können wir nicht ſagen, das Wachs, oder das wächſerne Bild ſelbſt ſey das Materiatum aus dem wächſernen Bilde, oder das Materiatum ſey die Materie, und die Materie ſey das Materiatum. Wenn wir nun dieſes Bild auf die göttliche Zeugung anwenden, ſo können wir dadurch ſehr leicht alles vertheidigen, was wir lehren. Man ſetze alſo, Gott der Vater ſey, wie wir oben geſagt haben, die göttliche Macht, und Gott der Sohn die göttliche Weisheit. Dann bedenke man, daß die Weisheit ſelbſt eine Art von Macht ſey, quaedam potentia; nehmlich die Macht, alles wahrhaftig gut zu unterſcheiden, und mit Bedacht einzurichten. Die göttliche Weisheit iſt

alſo

alſo aus der göttlichen Macht, wie das Bild vom Wachs aus Wachs, oder wie nach den Philoſophen, worunter er immer die Dialektiker verſteht, die Art vom Geſchlecht iſt, obgleich die Art eben daſſelbe iſt, als das Geſchlecht, wie z. E. der Menſch als ein lebendiges Weſen, und das Bild vom Wachſe eben das iſt, was das Wachs iſt. Eben ſo verhält ſichs mit der göttlichen Zeugung. Das Bild vom Wachs iſt Wachs, und der Menſch ſelbſt iſt ein lebendiges Weſen, aber nicht umgekehrt. Das Materiatum ſelbſt iſt nicht die Materie, und die Materie iſt nicht das Materiatum von ſich ſelbſt; denn dieſe Namen drücken nur verſchiedene Verhältniſſe gegen einander aus. Das Wort Materie nehmen wir in dem Verhältniſſe gegen dasjenige, was daraus iſt; das Materiatum aber nach dem Verhältniſſe, daß es daraus iſt. So werden auch die Namen Vater und Sohn relativiſch gegen einander gebraucht, in ſofern jener zeugt und dieſer gezeugt wird, wie das Wachs dasjenige iſt, was den Grund enthält, daß dieſes iſt, und das wächſerne Bild das, was aus dem Wachſe iſt, obgleich der Vater und der Sohn dieſelbe Subſtanz ſind, wie das Wachs und das wächſerne Bild daraus Ein und daſſelbe Weſen haben. Der Vater iſt nicht der Sohn; nicht Gott, der Vater, von ſich ſelbſt gezeugt, wie das Wachs nicht das wächſerne Bild oder vom Wachs iſt, und der Sohn iſt nicht der Vater, das heißt, nicht der Vater ſeiner ſelbſt, wie das wächſerne Bild, nicht das Bild ſeiner ſelbſt iſt, obgleich das Wachs eben das Weſen, was das wächſerne Bild iſt. Fraget jemand, ob die göttliche Macht die Materie der göttlichen Weisheit ſey, oder genannt werden könne, ſo ſagen wir: Nein; weil Materie und Form von Gott nicht geſagt, ſondern bloß als Bilder von den Begriffen gebraucht werden können, die wir mit dem Namen Vater und Sohn ver-

 knüpfen

knüpfen ſollen. Man kann auch nicht daraus folgern, daß der Vater die Urſache des Sohnes, oder eher, als der Sohn ſeyn müſſe. Denn ob wir gleich die Materie und das Materiatum von einander unterſcheiden, ſo iſt doch die Materie nicht die Urſache deſſen, was wir Materiatum nennen, und auch in ſeiner Beziehung auf das Materiatum genommen, nicht eher, als dieſes. Eben ſo wenig folgt bey dem Vater daraus ein Vorzug der Würde, daß der Sohn vom Vater iſt, weil der Sohn ihm gleich und eben daſſelbe Weſen iſt, das der Vater iſt. Denn geſetzt, der Vater zeugte ſich einen vollkommenen ihm gleich weiſen und guten Sohn; kann der Sohn denn, wenn er ihm vollkommen gleich iſt, eine geringere Würde, als der Vater, oder der Vater eine größere Würde, als der Sohn haben? Was den Einwurf betrifft, daß, weil der Sohn weſentlich daſſelbe iſt, was der Vater iſt, der Vater aber, weil er den Sohn zeugt, ſich ſelbſt zeugen müſſe; So kann man dieſes aus der angeführten Vergleichung leicht widerlegen; denn das Wachs und das wächſerne Bild ſind Ein Weſen, und doch iſt das Wachs nicht vom Wachſe, weil das wächſerne Bild vom Wachſe iſt. Eben ſo wenig folgt, daß, wenn geſagt wird, Gott zeuge Gott, daß Gott ſich ſelbſt, oder einen andern Gott zeugen müſſe; denn das Wachs, woraus das wächſerne Bild iſt, zeugt gewiſſermaßen Wachs, weil das wächſerne Bild aus Wachſe beſteht; aber daraus folgt nicht, daß das Wachs, welches die Materie des wächſernen Bildes iſt, ſich ſelbſt oder ein anderes Wachs zeuge, das dem Weſen nach von ihm unterſchieden ſey.

So glaubte Abälard mit dieſer bis zum Ueberdruſſe weitläuftig ausgeführten Vergleichung die Lehre von der Einheit des göttlichen Weſens, der Verſchiedenheit ſeiner

ner Perſonen und ihren innern Verhältniſſen gegen einander beſſer und verſtändlicher erläutert zu haben, als andre, die alles dieß durch Vergleichungen zu erläutern verſucht hatten, welche von der Sonne, von ihrem Glanze, von ihrer Hitze, oder von einer Quelle, von dem aus derſelben entſtehenden Bache, und von dem aus dieſem entſpringenden See hergenommen waren.

Nun müſſen auch die Vorſtellungen betrachtet werden, welche Abälard ſich von dem heiligen Geiſte, als der dritten Perſon in dem einigen göttlichen Weſen, machte. Auch hier ſind ſeine Ideen ganz Platoniſch. Er hatte ſich die Perſon des Sohnes unter dem Begriffe einer Art von Macht des Vaters vorgeſtellt, weil die Kirche von undenklichen Zeiten her die Beſchreibung Salomons von der Weisheit Gottes von ihm verſtanden und geglaubt hatte, daß er darum vom Evangeliſten Johannes Logos genannt worden ſey; weil er folglich als die Weisheit des Vaters eine Art von Macht, oder weil dieſe nur das Vermögen ſey, alles was hervorgebracht werden ſollte, voraus zu erkennen, den Werth aller Dinge in ihren möglichen Verbindungen mit einander richtig zu beurtheilen und anzuordnen. Aus dieſen Vorſtellungen hatte er, ſeiner Meynung nach, bewieſen, daß Vater und Sohn zwo von einander verſchiedene Perſonen, und doch nur Eine unendliche Subſtanz wären. Auf eine ähnliche Weiſe ſtellte er ſich nun den heiligen Geiſt unter dem Begriffe der göttlichen Liebe und Güte vor, und behauptete, daß er eine vom Vater und dem Sohne unterſchiedene Perſon ſeyn müſſe, weil liebreich oder gütig ſeyn etwas anders ſey, als weiſe oder mächtig ſeyn. Niemand, ſagt er, iſt, in ſofern er gütig iſt, weiſe oder mächtig. Niemand hat, dem Sprachgebrauche nach, Liebe gegen ſich ſelbſt, ſondern breitet

ſich dadurch gegen andre aus, um liebreich heißen zu können. Das Ausgehen Gottes alſo beſteht darinnen, daß er ſich durch den Affect der Liebe gegen irgend ein Weſen gewiſſermaßen ausbreitet, und durch die Liebe ſich mit ihm vereiniget. Weil nun ſowohl der Sohn als der heilige Geiſt vom Vater iſt, jener als der Gezeugte, dieſer als der Ausgehende, ſo iſt die Zeugung von dem Ausgange dadurch unterſchieden, daß der Gezeugte aus dem Weſen des Vaters ſelbſt iſt, weil die Weisheit eben darinnen beſteht, daß ſie ein gewiſſes Vermögen iſt, quaedam potentia. Allein der Affect der Liebe gehört mehr zum Begriffe der Güte, als dem Begriffe der Macht. Daher ſagt man ganz richtig, daß gezeuget ſeyn ſo viel ſey, als aus der Subſtanz des Vaters ſeyn, von dem Geiſte aber, daß er ausgehe, das heißt, daß er ſich durch Liebe andern mittheile, weil jeder durch die Liebe gleichſam von ſich ſelbſt zu dem andern ausgeht, indem im eigentlichen Verſtande nicht geſagt werden kann, daß einer Liebe gegen ſich ſelbſt habe, oder gütig gegen ſich ſelbſt ſey; daß vielmehr liebreich ſeyn, im eigentlichen Verſtande, liebreich gegen andre ſeyn heißt. Der Affect der Liebe kann beſonders nicht in Gott auf ſich ſelbſt gehen. Aus Güte kann er ſich ſelbſt nichts mittheilen, weil er nichts bedarf. Seine Güte kann bloß auf die Creaturen gehen, die beſtändig der Gaben ſeiner Gnade bedürfen. Man kann alſo gewiſſermaßen von Gott ſagen, daß er durch den Affect oder die Wirkung der Güte von ſich ſelbſt zu den Creaturen ausgehe, weil er nur in Beziehung auf die Creaturen gütig heißen, und aus Liebe etwas gegen andre thun kann. Könnte er gegen ſich ſelbſt gütig ſeyn, ſo würde die Güte in ihm ſelbſt bleiben. Der heilige Geiſt iſt alſo vom Vater und Sohne, weil der gute Affect oder Effect aus ſeiner Macht und

ſeiner Weisheit herkömmt. Denn wenn er nicht etwas thun könnte, ſo könnte er es auch nicht thun wollen, weil es ihm an Vermögen fehlte, und könnte er es nicht auf eine verſtändige und weiſe Art thun, ſo würde er auch keine vortrefliche Wirkungen hervorbringen. Es iſt überdieß ausgemacht, daß er nichts als das Beſte wollen könne, und daß er es nicht auf eine Weiſe (rationabiliter) wollen könnte, wenn er deſſen nicht kundig wäre. Damit er nun etwas auf eine vernünftige und auf die beſte Weiſe thun wolle, ſo muß er ſolches ſowohl können, als auch wiſſen, was er thun will, um es auf die beſte Art zu thun. So kömmt der Affect der göttlichen Güte ſowohl von ſeiner Macht, als von ſeiner Weisheit her; das heißt, der heilige Geiſt gehet vom Vater und Sohne zugleich aus, weil er, wie geſagt iſt, alles aufs beſte thun will, und es ſowohl kann als weis.

Auf dieſe halb hellern und halb dunkeln, halb richtigen und halb falſchen Ideen gründet er nun die Widerlegung der von der griechiſchen Kirche behaupteten theologiſchen Meynung, daß der heilige Geiſt allein vom Vater, und nicht auch vom Sohne ausgehe. Dieſer hat, ſeiner Meynung nach, keinen andern Grund, als daß die Schrift, wenn ſie von dem Ausgange des heiligen Geiſtes redet, ihn nur den Geiſt nennt, der vom Vater ausgehe. Das iſt auch der Grund, warum ſie die kirchliche Gemeinſchaft mit der abendländiſchen Kirche aufgehoben hat, weil, ihrem Ausſpruche nach, derjenige vom Glauben abweicht, welcher zu dem Bekenntniſſe deſſelben etwas hinzuſetzt, was weder die Schrift gelehrt hat, noch von den Concilien bekannt und feſtgeſetzt worden iſt.

Hierauf antwortet Abälard zuerſt, daß nicht geſagt werden könne, derjenige, welcher mit ſeinem Worte

eben das ſagt, was mit andern in den allgemeinen Bekenntniſſen des Glaubens ausgedrückt iſt, ſetze etwas hinzu, oder lehre etwas, was ihnen widerſpricht. Das Evangelium ſagt nicht, der heilige Geiſt gehe vom Vater allein aus, ſondern es ſagt bloß, er gehe vom Vater aus. Dadurch läugnet es nicht, daß er auch vom Sohne ausgehe. Eben ſo reden auch die Concilien; folglich iſt es weder ein Zuſatz zu ihren Ausſprüchen, noch ein Widerſpruch gegen dieſelben, wenn gelehrt wird, daß der heilige Geiſt auch vom Sohne ausgehe. Hierauf führt er Zeugniſſe aus dem Athanaſius, aus dem Hieronymus, aus dem Cyrill von Alexandrien, aus dem Chryſoſtomus an; zum Beweiſe, daß auch ſie den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne zugleich geglaubt haben. Er begnügt ſich aber nicht mit dieſen Zeugniſſen, ſondern er will auch dieſen Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne durch Gründe beweiſen, und beſonders den Einwurf widerlegen, daß aus der Behauptung, der heilige Geiſt gehe vom Vater und Sohne zugleich aus, nicht gefolgert werden könne, der Vater ſowohl als der Sohn ſey eher, als der heilige Geiſt. Dieſes will er durch verſchiedene Vergleichungen erläutern und darthun. Die Subſtanz der Sonne iſt glänzend, und hat das Vermögen, etwas zu erleuchten, und obgleich der Glanz aus der Sonne und das Vermögen zu erleuchten, zugleich aus der Sonne und dem Glanze derſelben iſt, ſo iſt doch keins von dieſen, der Exiſtenz nach, eher, als das andre. Eine andre Erläuterung nimmt er daher, daß Plato ſich Gott dem Schöpfer unter dem Bilde eines weiſen Künſtlers vorſtellt, der über das, was er machen will, nachſinnet und mit ſich ſelbſt zu Rathe geht, damit er nichts Ungeſchicktes mache. Wenn man dieſem Bilde recht nachdächte, meynt er, ſo würde man ſehen, daß der heilige

Geiſt auch vom Sohne, oder beſſer, vom Vater durch den Sohn ausgehe. Denn zur Vorſtellung eines weiſen Künſtlers ſey es nicht genug, daß er Macht und Vernunft, oder einen Abdruck deſſen, was er machen will, in ſich ſelbſt habe; es müſſe auch das, was gemacht werden ſolle, belebet werden. Weil nun dieſes die Seele thue, ſo unterſcheide deswegen Plato dasjenige, was beſeelt, von der Macht und dem Verſtande Gottes, und nenne es die Weltſeele, die ſowohl von der Macht, als von der Weisheit ausgehe, weil ohne Macht und Verſtand nichts beſeelet werden könne. Plato irre nur darinnen, daß er glaube, die Weltſeele habe angefangen zu ſeyn, als die Geſchöpfe durch ſie entſtanden ſind, an welchem Irrthume wir keinen Theil nähmen, weil wir glaubten, der Affect der Liebe und Güte ſey Gott weſentlich und ewig in ihm. Dem Einwurfe, daß, wofern die Hervorbringung der Geſchöpfe nicht nothwendig ſey, ſondern von der Freyheit des göttlichen Willens abhange, der heilige Geiſt auch nicht nothwendig zu Gott gehören könne, beugt er damit vor, daß der Affect der Liebe in Gott nicht allein auf die Geſchöpfe gehe, ſondern daß auch jede Perſon der Gottheit die andre liebe, und ſetzt noch hinzu, daß, wenn auch die Creaturen ſelbſt nicht nothwendig wären, doch Gott in ſeinem Willen nothwendig bleibe, und vermöge ſeiner Unveränderlichkeit keines Gutes mangeln könne, das ihm gehöre. So philoſophirte Abälard, und gewiß nicht weniger ſcharfſinnig, als in den neuern Zeiten Clericus, Maty, und unter uns Gruner und Cruſius über dieſe Lehre der Schrift philoſophirt haben, um dieſelbe der Vernunft begreiflicher und einleuchtender zu machen.

Nachdem Abälard dieſes weitläuftig ausgeführt, und die Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellungen mit den Vorſtellungen der Väter davon beſtätiget hatte: ſo unterſucht

ſucht er die Frage, ob man die Namen der perſönlichen Eigenſchaften in Gott, die Vaterſchaft, die Sohnſchaft und den Ausgang eben ſo prädiciren und ſagen könne, Gott iſt die Vaterſchaft, die Sohnſchaft und der Ausgang, als man ſagen kann, Gott iſt die Allmacht, die Weisheit, die Liebe, die Gerechtigkeit, die Güte, die Barmherzigkeit, weil nichts in Gott ſey, was nicht ſelbſt Gott ſey. Nach ſeiner Meynung könnte man das ſagen, aber man findet nicht, daß die Väter ſo geredet haben. Dieſe haben die Proprietäten der Perſonen lieber Relationen genannt, weil ſie nicht beſondere Exiſtenzen in Gott, noch von der Exiſtenz deſſelben unterſchieden ſind. Wer dagegen einwenden möchte, daß, wofern dieſe Eigenſchaften nicht Dinge ſind, ſie entweder gar nicht, oder nichts ſeyn müßten, weil alles, was iſt, ein Ding ſey: So irret er, weil er dieſe Sätze dem Verſtande nach nicht zu unterſcheiden weis. Denn das Wort Iſt wird in verſchiedener Bedeutung genommen, wie Porphyrius und Ariſtoteles lehren; in einer andern von den Subſtanzen; in einer andern von ihren Eigenſchaften. Wenn wir ſagen: Der iſt, ſo iſt das eben ſo viel, als wenn wir ſagten, der Menſch iſt dieſer Menſch, oder der Menſch iſt etwas. Wenn wir hingegen ſagen: Die Vaterſchaft iſt, ſo iſt das eben ſo viel, als wenn wir ſprächen, Etwas ſey Vater; nicht, daß die Vaterſchaft ſelbſt Vater ſey. Folglich iſt es ganz falſch, daß die Vaterſchaft nichts ſey, das heißt, nicht ſey, ſo lange etwas Vater iſt, oder die Vaterſchaft hat. Es iſt eben ſo, als wenn man folgenden Schluß machen wollte: Jedes Ding, was exiſtirt, iſt ein Ding, die Vaterſchaft aber iſt kein Ding, alſo iſt etwas, was nicht die Vaterſchaft hat, welches nicht aus den Vorderſätzen folgt. So läßt ſich von allen dergleichen Einwendungen beweiſen,

daß

daß ſie Schlüſſe ſind, in welchen der Schlußſatz nicht aus den Vorderſätzen richtig gefolgert werden kann.

Abälard beſchließet dieſes Buch mit der Beantwortung der Frage, wie es komme, daß nur die Chriſten, nicht aber auch die Jüden und Heiden die Dreyeinigkeit erkennen. Ich übergehe dieſe Beantwortung, weil es völlig die Antwort iſt, die er bereits in ſeiner Einleitung zur Theologie auf dieſe Frage ertheilt hat. Ich übergehe aus eben dem Grunde dasjenige, was das fünfte Buch ſeiner Theologie enthält. Denn es iſt eben daſſelbe, was er in dem letzten Buche ſeiner Einleitung dazu vorgetragen hat. Martene hat von Abälards Schriften noch einen Commentar über die Schöpfung in ſechs Tagen bekannt gemacht. Er erklärt ſie nach der damaligen Art, die Schrift auszulegen, im buchſtäblichen oder hiſtoriſchen, im moraliſchen Sinne. Auch haben wir von ihm eine Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, in welchem viele wahre und richtige Erklärungen ſind. Allein man findet in beyden Auslegungen ſo wenig, als in ſeinen Briefen und andern kleinern Schriften etwas, was zur Vollſtändigkeit ſeines ſcholaſtiſchen Syſtems beytrüge. Merkwürdiger aber iſt ſeine von Pezen bekannt gemachte Moral. Für die Dogmatik iſt darinnen nichts Auszeichnendes. Daß die Sünde ihrem Weſen nach keine Subſtanz ſey; daß ſie in der Einwilligung zu dem beſtehe, was wider den Willen Gottes ſtreitet; daß er nichts für Sünde gehalten wiſſen will, als was der Menſch wider beſſer Wiſſen und Gewiſſen thut; daß die Luſt, welche vor der Sünde vorher geht, oder dieſelbe begleitet, oder daraus entſtehet, an ſich ſelbſt betrachtet, keine Sünde ſey; daß zur Ausſöhnung der Sünde beſonders die Buße, das Bekenntniß und die Genugthuung erfodert werde; daß endlich

damit das den Biſchöfen anvertraute Amt der Schlüſſel zu thun habe. Dieß ſind größtentheils gangbare Meynungen ſeiner Zeit. Einige hat zwar der Haß ſeiner Feinde für Irrthümer erklärt; aber aus Mißverſtande und ohne Grund, wie ſie denn ohne Ausnahme von der Art und Beſchaffenheit ſind, daß er keine Dialektik oder Philoſophie dabey gebrauchen konnte.

Aus getreuen Auszügen aus Abälards wichtigen Schriften, in denen ich zuweilen nur dasjenige übergangen habe, was er aus den Vätern der Kirche, oder aus heidniſchen Scribenten zur Erläuterung oder zur Beſtätigung ſeiner Meynungen anführt, die aber alles dasjenige enthalten, was dienen kann, den wahren Sinn ſeiner Lehren rein und richtig darzuſtellen, läßt ſich das Syſtem ſeiner Theologie in der Ordnung und Verbindung ſeiner verſchiedenen Lehrſätze, und zugleich der Grund und Ungrund der Irrthümer, mit welchem er beſchuldigt worden iſt, mit leichter Mühe einſehen und beurtheilen. Hier iſt zur Ueberſicht ſeines ſcholaſtiſchen Lehrgebäudes ein kurzer Entwurf der vornehmſten dazu gehörigen Sätze:

Der Glaube, die Hoffnung, die Liebe und die Sacramente ſind die Mittel, welche der Menſch brauchen muß, die Seligkeit zu erlangen. Abälard folgt hierinnen ganz dem Auguſtinus, dem Orakel und Vater der Occidentaliſchen Theologie.

Der Glaube iſt die Ueberzeugung des Menſchen von dem, was nach der Schrift und der Lehre der Kirche gut oder böſe iſt, und beziehet ſich theils auf das vergangene, theils auf das gegenwärtige Gute und Böſe. Auch hierinnen iſt keine Abweichung von dem gewöhnlichen und herrſchenden Lehrbegriff der Kirche.

Die

Die Hoffnung iſt die Erwartung der künftigen Seligkeit, die in dem vollkommenen Genuſſe des höchſten Gutes beſtehet, und ihr Gegenſtand iſt alſo nicht das Gegenwärtige, ſondern das Zukünftige.

Die Liebe, welche zur Erlangung der Seligkeit nothwendig iſt, beſtehet in der Liebe Gottes, als des einigen höchſten Gutes der Menſchen und in der Liebe des Nächſten, um Gottes willen.

Die Sacramente ſind ſichtbare Zeichen jeder unſichtbaren Gnade und Wohlthat Gottes, welche dem Menſchen, damit er durch Glaube, Liebe und Hoffnung ſelig werden könne, verſichert und mitgetheilt wird. Abälard erklärt ſich nicht beſtimmt und deutlich, wie viele Sacramente er annehme; es iſt aber nicht zu zweifeln, daß er alles für ein Sacrament gehalten habe, was ſchon Auguſtin unter dem Worte der Gnade als Mittel zur Seligkeit angeprieſen hatte.

Gott iſt das höchſte Gut des Menſchen, und dieſes höchſte Gut iſt nur ein einiges Weſen, nur Eine unendlich einfache und vollkommne Subſtanz.

Es kann nicht mehr als Ein Gott ſeyn, weil ſich aus der Ordnung und Uebereinſtimmung aller Dinge mit einander nicht mehr als Ein Gott erkennen läßt; weil nicht mehr vollkommene Götter einen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen; weil auch, wenn mehr als Ein Gott angenommen würde, wir keine Gewißheit hätten, welchen Grund und Hoffnung unſerer Seligkeit wir verehren müßten.

In

In der ganzen Sprache der Menſchen giebt es keine Worte, welche zur Erklärung deſſen, was Gott iſt, im eigentlichen Verſtande gebraucht werden könne; jedes muß in einem höhern Sinne verſtanden, und alles, was dadurch von ihm gelehrt wird, bleibet eine Erkenntniß, die in Vergleichungen und Paraboliſche Räthſel eingehüllet iſt.

Das einige göttliche Weſen iſt ſo einfach, daß ſich keine von demſelben unterſchiedene Formen, Eigenſchaften und Zufälligkeiten gedenken laſſen; ſeine Eigenſchaften ſind ſein Weſen, und wenn wir uns ſeine Eigenſchaften von einander unterſchieden denken, ſo geſchieht das bloß in Rückſicht auf die verſchiedenen Wirkungen außer Gott, die ihren Grund in ſeinem einfachen und unendlichen Weſen haben.

Die Erkenntniß, die Weisheit und die Vorſehung beſtehet darinnen, daß er alles, was geſchieht, oder geſchehen wird, erkennet, ehe es geſchieht; es geſchieht aber und wird nichts darum geſchehen, weil er es weis und erkennet, ehe es geſchieht.

Die Allmacht Gottes beſtehet nicht darinnen, daß er thun und unterlaſſen kann, was er weder thut noch unterläßt, auf eine andre Weiſe zu thun und zu unterlaſſen, ſondern im Vermögen, alles zu thun und zu unterlaſſen, was er will, ohne daß jemand ſeinem Willen widerſtehen könne, weil es ſeinem Weſen widerſpricht, etwas zu thun, was wider ſeine Würde iſt, und der Wohlfahrt ſeiner Geſchöpfe widerſtreitet.

Gott

Gott kann und darf das Böſe, was er nach ſeiner Weisheit und Güte zuzulaſſen beſchloſſen hat, nicht hindern, weil er es nach ſeiner Weisheit und Güte zuzulaſſen beſchloſſen hat, und deswegen die Verhinderung deſſelben ſeiner Weisheit und Güte widerſprechen würde.

In der einigen unendlichen Subſtanz Gottes ſind drey Perſonen, einander vollkommen gleich und dennoch von einander unterſchieden, nicht als verſchiedene Weſen, ſondern durch das, was einer vor der andern eigen iſt, und durch verſchiedene Verhältniſſe gegen einander.

Die Vernunft kann den Unterſchied der Perſonen in einem, der Zahl nach, eben demſelben Weſen weder erklären noch begreifen, aber ſie kann durch Bilder und Vergleichungen denſelben erläutern, und dadurch zeigen, daß die Einheit des Weſens und die Mehrheit der Perſonen darinnen in keinem Widerſpruche mit einander ſtehn.

Die Namen der Eigenſchaften, die dem göttlichen Weſen zukommen, ſind keine Dinge, die davon verſchieden wären, und weil wir ſie uns nicht als ſo viele verſchiedene Formen des unendlich einfachen göttlichen Weſens denken können, und dennoch ſind verſchiedene Begriffe mit denſelben verknüpft: ſo verhält es ſich auch mit den Namen der verſchiedenen Perſonen, die ein und daſſelbe unendliche Weſen ſind.

Wenn dem Vater der Name der Macht, dem Sohne der Name der Weisheit, und dem heiligen Geiſte der Name der Liebe und Güte zugeeignet wird, ſo geſchieht dieſes ſowohl, die Verſchieden-

ſchiedenheit der Perſonen, als auch die Art und Weiſe, wie ſie von einander und durch einander und folglich ihre Vereinigung in einem und demſelben unendlichen Weſen zu lehren; denn obgleich Macht und Weisheit von einander unterſchieden ſind, und Macht und Weisheit ſich eben ſo von Güte und Liebe unterſcheiden, ſo iſt doch die Weisheit eine Art von Macht, und kömmt deswegen von der Macht; die Liebe und Güte aber ſind zwar nicht Macht und Weisheit, ſondern ein Affect und eine Aeußerung von beyden, und kann nicht ſeyn, ohne mit beyden und durch beyde zugleich zu ſeyn.

Eben darum und allein in dieſem Sinne kann man ſagen, daß der Vater die volle Macht, der Sohn als ſeiner Weisheit einige Macht, und der heilige Geiſt die Liebe von beyden von dem einen und durch den andern ſey.

Ein mit dem Bilde eines Königes bezeichnetes Siegel aus Erzt, das Wachs und das Bild, das dem Wachs eingedrückt iſt, die Materie und das Materiatum, das Geſchlecht und die Art, die vom Geſchlechte iſt und zum Geſchlechte gehört, und die verſchiedenen Perſonen, die ein und derſelbe Menſch in der Grammatik oder im Staate vorſtellen kann, ſind zur Erläuterung der Lehre, daß die Mehrheit der Perſonen in Gott mit ſeinem einigen Weſen vollkommen beſtehen könne, eben ſo bequem und vielleicht noch treffender, als die Bilder der Alten von der Sonne, in welcher Glanz und Hitze von ihr und von einander unterſchieden, und doch ein und dieſelbe Sonne ſind, oder von der Quelle, dem Bache

und

und der See, die mit einander ein und daſſelbe Waſſer ausmachen.

Nicht der Vater noch der heilige Geiſt, ſondern allein der Sohn iſt Menſch geworden, vornehmlich um die Menſchen, als die Weisheit des Vaters zu erleuchten, und von dem, was zu ihrer Seligkeit gehört, zu unterrichten.

Die Sünde des erſten Menſchen ſey auf ſeine Nachkommen der Strafe, aber nicht der Schuld nach gebracht worden, und der freye Wille iſt an ſich zureichend, etwas Gutes zu thun.

Die Sünde beſtehet nicht in dem böſen Werke, das einer thut, nicht in dem Willen, es zu thun, noch in der Luſt und dem Wohlgefallen daran, ſondern in der Einwilligung zu dem, was wir um Gottes willen zu thun oder zu laſſen ſchuldig zu ſeyn glauben.

Der Menſch kann auch ſchon in dieſer Welt durch die Bekämpfung ſeiner Liebe und Luſt zum Böſen ſo vollkommen werden, daß er nicht mehr ſündigt.

Die heidniſchen Philoſophen ſind ſowohl wegen ihrer Tugenden, als wegen ihrer Einſichten in die Geheimniſſe des Glaubens, welche ſie von Natur erkannten, ohne das Geſetz zu haben, ſich ſelbſt ein Geſetz geweſen, und darum dürfen wir auch nicht an ihrer künftigen Seligkeit zweifeln.

Wer Vergebung der Sünde erlangen will, der muß dieſelbe bereuen, dieſelbe den Prieſtern bekennen, wenn er nicht überwiegende Gründe hat, zu glauben, daß das Bekenntniß ſeiner

Sünden ihm oder andern mehr ſchädlich als nützlich ſeyn, und der Kirche mehr zum Aegerniß als zur Erbauung gereichen würde, und zugleich die Genugthuung dafür leiſten, welche ihm von dem Prieſter als büßende Strafen zuerkannt werden.

Die Gewalt, die Sünde zu erlaſſen, iſt nur den Apoſteln und ihren Nachfolgern in der wahren und rechtgläubigen Lehre verliehen worden.

Wenn Abälard alle dieſe Sätze behauptet hat, woran wohl nicht gezweifelt werden kann, wie die ausführlichen Auszüge meiner Einſicht nach deutlich genug beweiſen, ſo kann man wohl nicht in Abrede ſeyn, daß er ſich beſonders in der Lehre von der Dreyeinigkeit weiter von den Lehrbegriffen der Kirche entfernt habe, als ſeine Vertheidiger eingeſtehen wollen. Er kann freylich nicht beſchuldiget und überwieſen werden, daß er ſich in ſeinen Meinungen den Irrthümern der Tritheiſten genähert habe; ſeine Behauptungen daß die Vorſtellung von der Einheit des unendlich einfachen göttlichen Weſens, alle Art von Zuſammenſetzung deſſelben aus verſchiedenen Theilen oder verſchiedenen Weſen und ſelbſt alle idealiſche aus Materie und Form gemachte ausſchließe, wenn auch dieſe Worte im allgemeinſten Sinn genommen werden; und ſeine ausdrückliche Bezeugung daß der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt nicht drey Perſonen genennet werden können, wie auch ſeine Misbilligung des auguſtinianiſchen Ausdruckes daß Gott ein dreyfacher Gott ſey tripartitus, reden zu ſtark dawider. Seine Widerſacher hatten ihn freylich auf der Kirchenverſammlung zu Soiſſons dieſer Irrthümer beſchuldiget und den päbſtlichen Legaten Conon zu überreden geſucht, daß er drey Götter lehre, weil er geſagt hatte, daß, wie in einer Schlußrede die drey Sätze derſelben

nur

nur eine einzige Wahrheit ſind, ſo auch der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt nur ein einiges Weſen wären. Allein ſo ungeſchickt auch dieſe Vergleichung zur Erläuterung dieſer geheimnißvollen Lehre ſeyn mag, ſo begründet ſie doch weniger die Anklage, daß er ſich der Tritheiſterey verdächtig gemacht habe, als die Anklage, daß er auf den ihr entgegengeſetzten Irrthum der Sabellianer gefallen ſey. Er behauptete nicht wie die Tritheiſten behauptet haben ſollen, daß der Vater, der Sohn und der Geiſt drey nicht allein vor ſich beſtehende, ſondern auch außer einander befindliche vernünftige Subſtanzen wären, von denen jede ein beſonderes unendliches Weſen beſitze, die alſo der Zahl nach drey verſchiedene Götter wären, die aber ihrer höchſten Uebereinſtimmung mit einander und weil die ihnen zukommenden beſondern unendlichen Weſen nicht von einander unterſchieden werden können, als ein einiger Gott angebetet und verehret werden müßten. Davon entfernt er ſich aus allzu großer Liebe zu Platons Meinungen von der Gottheit ſo weit, daß er mehr den Vater, den Sohn und den Geiſt nur in eine Perſon zu verwandeln, als wirklich drey von einander zwar in einander befindliche aber doch durch innere Verhältniſſe gegen einander unterſchiedene Perſonen zu glauben und bloß äußere verſchiedene Verhältniſſe der Offenbarung und Aeuſſerung eines und deſſelben unendlichen Weſens anzunehmen ſchien. Bernhard von Clairvaux gab freylich ſeinen Worten, daß der Vater die volle Macht, der Sohn ſeine Weisheit einige Macht und der Geiſt von beyden zwar von ihnen aber keine Macht ſey, eine viel ſchlimmere Bedeutung als ſie in dem Zuſammenhange ſeiner Vorſtellung hatten. Denn dieſe Vorſtellung ſollte ſeiner Abſicht nach und in dem Zuſammenhange ſeiner Ideen, aus welchen ſie Bernhard abſichtlich aushob und iſoliert darſtellte, bloß erläutern und beweiſen, daß die Mehr-

 heit

heit der Perſonen in einem Gott und die Einheit eines und deſſelben unendlichen Weſens keine Begriffe wären, die in einem klaren Widerſpruche gegen einander ſtünden, und einander aufhüben. Aber wodurch waren ſie von der ſabellianiſchen Vorſtellung unterſchieden, welche allen innern Unterſchied zwiſchen den Perſonen aufhebt und den Unterſchied der Namen Vater, Sohn und Geiſt bloß auf verſchiedene äuſſere Arten der Offenbarungen eines und deſſelben göttlichen Weſens oder verſchiedene äuſſere Verhältniſſe gegen ſeine Geſchöpfe gründet? Welcher Sabellianer hätte in dieſem Sinne nicht drey verſchiedene Perſonen in Gott zugeben und alle die Vergleichungen, die Abälard aus der Grammatik, aus der Logik, aus der damaligen ariſtoteliſchen Methaphyſik von einem königlichen Siegel aus Erzt oder von einem in Wachs gedrücktem Bilde entlehnte, zur Verſinnlichung ſeiner Meinung auch gebrauchen können? Davon wurde Abälard nicht überführt; er wurde nicht einmal darüber gehört; es war auch für Bernharden ein zu ſchweres Unternehmen, weil er damals in den dialektiſchen Spitzfindigkeiten ſeinem Gegner nicht gewachſen, ſondern wie er ſelbſt bekannte, nur ein Knabe darinnen war, er hatte freylich nicht unrecht, wenn er ihn beſchuldigte, daß er in der Lehre von der Dreyeinigkeit redete wie Sabellius. Allein er verdient dieſen Vorwurf nicht vielmehr, als andre ſeiner Zeitgenoſſen und die Folge wird deutlich genug lehren, daß die ſcholaſtiſchen Theologen nach ſeiner Zeit die Klage, daß ſie über dieſe Lehre zu platoniſch geſinnt wären, nicht ſorgfältiger vermieden haben als er.

Mit dem Vorwurfe, daß er in der Lehre von der Gnade geredet habe wie Pelagius, verhält es ſich anders. Daß bloß die Strafe der Sünde Adams auf ſeine Nachkommen gekommen ſey, nicht aber eine moraliſche Ver-

ſchlim-

ſchlimmerung unſerer Natur und eine ſich darauf beziehende Strafwürdigkeit, iſt freylich eine an den pelagianiſchen Begriff ſehr nahe grenzende Meinung und ſeine bloß auf freye wiſſentliche Abweichungen von dem Willen Gottes eingeſchränkte Erklärung der Sünde verengert beynahe dieſen Begriff noch mehr als Pelagius gethan hatte, und daher kömmt es, weil er ſich unſerer Natur mehr für unwiſſend und ſchwach als für verderbt und ſündig hielt, daß er die Erleuchtung der Menſchen durch Chriſtum für die vornehmſte Abſicht und Beſtimmung der Sendung und Menſchwerdung des Sohnes Gottes erklärte und darum auch in der Lehre von Chriſto von ſeinen Gegnern-grober Verirrungen beſchuldiget wurde. Auch darf man ſich nicht verwundern daß er annahm, nicht der innere Hang zum Böſen, nicht der Wille das Böſe zu thun, ſelbſt nicht einmal die Luſt daran ſey Sünde und ſtrafbar, ſondern bloß die Einwilligung dazu, wenn er wiſſe und glaube, daß das, wozu er ſeine Einwilligung giebt, wider den Willen und die Geſetze Gottes ſey; daß der Menſch das alles überwinden und eben dadurch Palmen und Cronen verdienen könne; daß es ihm ſogar möglich ſey, in dieſem Leben gar nicht mehr zu ſündigen, wovon er das Gegentheil zu behaupten ſogar für einen Irrthum hält. Allein ich bin der Meinung daß Bernhard beſonders in Rückſicht auf die ſtolze Meinung von dem Vermögen des Menſchen ſich Palmen und Cronen verdienen zu können nicht ſehr viel reiner ſey, als derjenige, auf deſſen kirchliche Aechtung er ſo eifrig drang. Obgleich die gallikaniſche Kirche mit andern Abendländiſchen Gemeinen faſt bis zum Aberglauben an Auguſtins Anſehen hieng, ſo iſt ſie doch in der Lehre von den natürlichen Kräften des Menſchen vom ſechſten Jahrhunderte an immer pelagianiſch geſinnt geblieben, und dieſe Art zu denken hat ſich auch unter den

ſcholaſtiſchen Theologen, obgleich, in verſchiedenen Folgen, immer erhalten. Warum ſollte Abälarden allein ein Verbrechen daraus gemacht werden?

Daß er die Seligkeit der Heiden und beſonders ſeiner geliebten platoniſchen Philoſophen hofte und der natürlichen Religion, deren Erkenntniß ſie beynahe ſo vollkommen gehabt haben ſollen, als die Chriſten, einen größern Einfluß auf die Beförderung der künftigen Seligkeit, zueignete, als der jüdiſchen unter dem Geſetze Moſis, das iſt ſeiner gar zu zärtlichen Vorliebe gegen ſie zuzuſchreiben und er würde vielleicht weniger günſtige Vorurtheile für ſie gehabt haben, wenn er die Schriften der Alten ſelbſt geleſen hätte. Allein er kannte ſie nur, wie man aus ſeinem Gebrauche derſelben in ſeinen Werken ſieht, mehr aus einzelnen Stellen als aus eigner vertrauter Bekanntſchaft mit ihnen. Wie menſchlich war nicht auch der Wunſch, ſo große und vorzügliche Weltweiſe als Socrates und Plato und einige Andere waren, mit ſich in Einem Himmel zu ſehen und welch eine Härte mußten diejenigen haben, die, wenn es auf ſie angekommen wäre, einen ſo menſchenfreundlichen Gelehrten gern von der Erde und aus dem Himmel verbannt hätten, und es für eine ganz beſondere Wohlthat hielten, daß er noch kurz vor ſeinem Tode einen Ablaßbrief erhielt, welcher ihm die verſchloſſenen Thüren wieder öfnen ſollte. Gleichwohl hatte er hierinnen nichts behauptet noch gewünſcht, was der Tradition zuwider geweſen wäre, aus welcher Quelle doch damals alle chriſtlichen Kenntniſſe mehr als aus der Offenbarung ſelbſt geſchöpft zu werden pflegten; er hatte nur erneuert, was faſt alle Väter der erſten beyden Jahrhunderte des Chriſtenthums einmüthig geglaubt und gehoft hatten.

Unſtrei-

Unſtreitig iſt es, daß Abälard durch die natürliche Anlage und Kraft ſeines Geiſtes, womit er ſeine Zeitgenoſſen an Scharfſinn und Einſicht in die Religion zu übertreffen ſtrebte, ſich größere Verdienſte und eine gründlichere Kenntniß der Religion erworben haben würde, als er erwarb, wenn er in aufgeklärtern Zeiten gelebt und die Sprachen in ſeiner Gewalt gehabt hätte, ohne deren Kunde die göttliche Offenbarung auch den eifrigſten Forſchern der Wahrheit ein verſiegeltes Buch bleibt und zugleich ſich hätte von den Feſſeln des Anſehns befreyen dürfen, womit die Ausſprüche älterer Lehrer über den Verſtand aller Chriſten herrſchen. Seine Theologie iſt noch kein Syſtem, ſondern eine ſehr mangelhafte Anlage dazu; keine Anleitung zu würdigen und für das Herz und das Leben fruchtbaren Vorſtellungen von den Lehren der wohlthätigſten Religion und mehr ein Verſuch, unverſtändige und finſtere kirchliche Kunſtworte zu vertheidigen und in Ehren zu halten, als den menſchlichen Geiſt über diejenigen Wahrheiten aufzuklären, die ihn beruhigen und tröſten oder ſeine Geſinnungen und Handlungen leiten und heiligen ſollen. Wie mangelhaft und dürftig iſt nicht ſeine Kenntniß der ganzen chriſtlichen Moral? Nirgends bietet die Theorie der Ausübung die Hand, als wenn beyde durch eine unüberſteigliche Kluft von einander abgeſondert wären. Aber wer wird Abälarden einen Vorwurf über das machen, was er mit allen ſeinen Zeitgenoſſen gemein hat. Er irret unſtreitig in ſeinen Vorſtellungen von dem Weſen der Sünde und der Tugend; er irrte aber um ſo weniger gefährlich, als diejenigen, welche alle Gottſeligkeit und Rechtſchaffenheit auf einen blinden Gehorſam gegen die Kirche, auf eine genaue und ängſtliche Beobachtung äuſſerlicher gedankenloſer Ceremonien der Kirche und die Vollkommenheit derſelben auf die müßigen und für das gemeine Weſen nicht allein

unfruchtbaren, ſondern auch ſchädlichen Beſchäftigungen des Kloſterlebens einſchränkten.

Wie traurig indeß auch dieſe Zeiten für die wahre Cultur der Menſchheit waren, ſo war es doch immer ein Glück, daß noch Gelehrte empor kamen, welche, wie Abälard, die Barbarey derſelben hinderten, den menſchlichen Verſtand ganz zu unterdrücken. Sie erhielten und ſicherten ihm zum wenigſten das Recht, Gründe für dasjenigen ausfündig zu machen, was ſie auf das Wort der herrſchenden Cleriſey für wahr und göttlich erkennen ſollten und auf dieſe Weiſe dem Despotismus eines blinden Glaubens doch einige Grenzen zu ſetzen. Nach Bernhard von Clairvaux Orakelſprüchen war zwar das auch ſchon ein großes Verbrechen, daß für den Glauben Gründe und Beweiſe gefordert wurden. Man forderte ſie aber doch und durfte ſie fordern; ſo lichtbegierig iſt der menſchliche Verſtand ſeiner Natur nach, wie ſehr ihn auch Herrſchſucht und Neid nieder zu halten ſuchen. Der Geiſt der Unterſuchung wurde doch, wenn er auch zuweilen erſchlaffte, immer wieder angeregt; man beſtrebte ſich doch, Ordnung, Klarheit und Gewißheit in ſeine Ideen zu bringen; mannigmal wurden auch einige Spinnengewebe ſelbſt durch die Mühe ihnen Feſtigkeit und das Anſehen von Gründlichkeit zu geben zerriſſen. Der Ruf, der die Namen kühnerer Unterſucher von Nation zu Nation verbreitete, feuerte andre an, auf eben dieſem Wege Ruhm und Einfluß zu erlangen. Die Wahrheit gewann nur langſam dabey; aber ſie gewann doch. Einige ihrer Lehren erlangten mehr Beſtimmung und verketteten ſich inniger mit einander. Einige Irrthümer, bey deren Aufopferung die herrſchenden Häupter der Kirche nicht zu verlieren fürchteten, wurden preis gegeben und die Menſchen dadurch von einigen Feſ-

ſeln

ſeln mehr befreyet und ſo wurden ſie unvermerkt auf die Vermuthung geführt, daß auch andere Meinungen, an deren Wahrheit noch nicht gezweifelt worden war, auf keinem feſtern und ſicherern Grunde beruhen möchten. In dem Chaos von Irrthum und Wahrheit, entſtand eine wohlthätige Gährung, welche den Nachkommen die Abſonderung des einen von dem andern immer mehr vorbereitete oder erleichterte.

Je gewiſſer dieſes alles iſt, deſto weniger befürchte ich einen Vorwurf darüber, daß ich in der Vorſtellung der Abälardiſchen Meinungen, über die Religion ſeiner Zeiten, ſo ausführlich geweſen bin. Sie verbreitet über die Irrgänge, die noch durchzuwandeln ſind, doch einiges Licht. Man wird dadurch zum wenigſten in den Stand geſetzt, ähnliche Verſuche ſeiner Zeitgenoſſen und ihrer Nachfolger richtiger zu beurtheilen und leichter einzuſehen, wo ſie entweder weiter vorwärts gedrungen oder wieder zurück gegangen ſind.

Ueber
des Cardinals Robert Pulleins Lehrart,
die
Lehrſätze der Kirche
als ſtreitige Aufgaben durch Erklärungen und Auflöſungen zu erläutern und zu beſtätigen.

Faſt um eben dieſelbe Zeit, als Abälard unter ſeiner Nation faſt durchgängig eben ſo ſehr beneidet, als bewundert wurde, lehrte Robert Pullein, ein Engeländer von Geburt, die Theologie auf der Univerſität zu Paris. Schon in ſeinem Vaterlande hatte er ſich durch ſeine Gelehrſamkeit ſo viel Hochachtung und Anſehen zu erwerben gewußt, daß ihn der König Heinrich der erſte, ſeiner beſondern Freundſchaft und Vertraulichkeit würdigte. Er war bereits Archidiaconus zu Rocheſter, als er nach Heinrich des erſten Tode, wegen der in Engeland ausgebrochenen bürgerlichen Unruhen und Kriege, den Entſchluß faßte, ſein Vaterland auf einige Zeit zu verlaſſen und nach Paris zu gehen, um daſelbſt in Ruhe ſeine Kenntniſſe zu erweitern, und ſie andern mitzutheilen. Hier wurde er bald unter die Lehrer der Theologie daſelbſt aufgenommen und unterrichtete die daſelbſt ſtudirende Jugend in den Lehren und Meinungen der Kirche, von jedermann hochgeachtet, ohne Aufſehen zu machen, weil er mit den Dialektikern ſeiner Zeit nicht wetteiferte, ſondern ſich von dem Geräuſche der Streitigkeiten, welche Abälard und andre erregten, entfernt hielt, und, ob er gleich den Meinungen, denen er nicht beypflichten zu

können, widerſprach, doch diejenigen, welche ſie behaupteten, namentlich weder angriff noch widerlegte. Dadurch gewann er das Vertrauen und die Freundſchaft beſonders des Abtes Bernhard von Clairvaux, welcher ſich auch Mühe gab, ihn in Frankreich zu behalten und in dieſer Abſicht an den Biſchof von Rocheſter ſchrieb, welcher ihn in ſein Vaterland zurück gerufen und ihm die Einkünfte ſeines Archidiaconats, unter dem Vorwande, daß er dieſes Amt zu verwalten verſäumte, zu entziehen gedroht oder wirklich entzogen hatte. Püllein, welchen dieß Verfahren nöthigte, nach ſeinem Vaterlande zurück zu gehen, ließ ſeine Beſchwerden über ſeinen Biſchof an den römiſchen Pabſt Innocentius den zweyten gelangen und begab ſich nach Oxford, wo er die daſige, vordem berühmte, nun aber in einen ſehr großen Verfall gerathene Univerſität wieder herzuſtellen ſuchte, ſelbſt öffentliche Vorleſungen hielt, geſchicktere Lehrer auf ſeine eigenen Koſten anſetzte, aus den benachbarten Provinzen eine große Menge von Studirenden herbeyzog und mit ungewöhnlicher Freygebigkeit der Beförderer aller Wiſſenſchaften und zugleich durch viele weiſe Anordnungen und Einrichtungen ein unvergeßlicher Mäcen dieſer hohen Schule ward. Innocentius, der Zweyte, wurde durch den Ruhm ſeiner Gelehrſamkeit und ſeiner gründlichen Einſichten bewogen, ihn nach Rom zu rufen und ihm die Würde eines Cardinals der römiſchen Kirche zu ertheilen. Pullein folgte dieſem Rufe und ward nicht lange darauf unter dem Pabſte Lucius dem Zweyten, von welchem er große Vorrechte und Freyheiten für ſeine geliebte oxfordiſche Univerſität erhielt, zum Canzler der römiſchen Kirche erklärt. Ob er vor dem Jahre 1152. oder im Jahre 1153. geſtorben ſey, läßt ſich mit Gewißheit nicht entſcheiden; dieß aber ſcheinet völlig gewiß zu ſeyn, daß er ſeine Sammlung, worinnen er die Lehren und Meinungen

nungen der Kirche ſeiner Zeit weitläufltiger und vollſtändiger, als Hildebert von Mans, Abälard und andre vor ihm gethan hatten, unterſuchte, noch während ſeines Aufenthaltes in Frankreich geſchrieben haben müſſe. Man hat zwar auch eine Abſchrift davon in Engeland; da man aber auch eine Abſchrift davon in Frankreich beſitzt, aus welcher Mathoud dieſelbe im Drucke bekannt gemacht hat, und in dieſem Werke verſchiedene Behauptungen Abälards, die zur Zeit ſeines Aufenthaltes in Frankreich ein allgemeines Aufſehen erregten, umſtändlich widerſpricht, und die ihnen entgegen geſetzten Meinungen behauptet, ſo iſt es darum glaubwürdig, daß er, worinnen auch alle engliſche und franzöſiſche Schriftſteller mit einander übereinkommen, dieſes Werk nur noch vor Peter Lombards Sammlung geſchrieben, und alſo zu Paris, als er die Theologie daſelbſt lehrte, ausgefertiget habe.

Daß aus dieſem Werke, welches ſich beynahe über alles verbreitet, was zur Theologie ſeiner Zeit gerechnet werden kann, und alle ſeine übrigen Schriften von der Verachtung der Welt, über einige Pſalmen, über die Offenbarung Johannes verdunkelt, eine ſehr ausgebreitete Gelehrſamkeit hervorleuchte und zugleich beweiſe, daß er auch Sprachen und die Beredtſamkeit mehr, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, in ſeiner Gewalt gehabt habe, lehret der Augenſchein. Allein wenn Ceillier, deſſen Auszüge daraus ſehr unbefriedigend ſind, davon urtheilet, daß ob er gleich der Methode der Scholaſtiker folge, man doch weder ſcholaſtiſche Ausdrücke noch Unterſcheidungen darinnen finde; daß die Lehrfragen die er aufwirft und unterſucht, weder ſpitzfindig noch metaphyſiſch wären; daß er zur Auflöſung derſelben weder logiſche noch philoſophiſche Grundſätze, ſondern bloß das Anſehen

ſehen der Schriften der Väter brauche und nur zuweilen zum Lichte der Vernunft ſeine Zuflucht nehme: So weiß ich nicht, was er ſich für Begriffe von ſcholaſtiſchen Ausdrücken und Diſtinctionen, von Spitzfindigkeit und Metaphyſik gemacht, noch auch, wie er die Grundſätze der Logik und Philoſophie von dem Lichte der Vernunft unterſchieden haben müſſe. Pullein drückt ſich vielleicht weniger barbariſch aus, als andre ſeiner Zeitgenoſſen, obgleich ſeine Schreibart nicht rein, oft auch ſehr abgebrochen und deswegen dunkel und unverſtändlich iſt; aber er iſt gewiß nicht weniger ſpitzfindig und metaphyſiſch als andre, philoſophirt auch nach den Regeln der damaligen Dialektik über die von ihm aufgeworfenen größtentheils mehr philoſophiſchen, als theologiſchen Lehrfragen nicht weniger, als andre und faſt immer in Dilemmatiſchen und unvollſtändigen Schlußarten. Seine Sammlung der kirchlichen Lehrmeinungen mit ſeinen Entſcheidungen darüber, welche in neun Bücher abgetheilt ſind, iſt weitläuftiger und in manchen Stücken ſogar vollſtändiger, als irgend eine Sammlung dieſer Art aus ſeinen Zeiten. Das Daſeyn Gottes, die Einheit ſeines Weſens, die Verſchiedenheit der göttlichen Perſonen darinnen, die Eigenſchaften des Weſens und die Eigenſchaften der Perſonen, die göttliche Vorherbeſtimmung, die Schöpfung der Welt, die Engel, die menſchliche Seele, das natürliche und ſittliche Verderben deſſelben, ihre Befreyung davon durch die Taufe unter dem Evangelio, und durch die Beſchneidung unter dem moſaiſchen Geſetze, der Unterſchied zwiſchen beyden, wie auch der Unterſchied zwiſchen den Vorſchriften und Verheißungen des alten und des neuen Geſetzes, die Verſchiedenheit der Feſte unter den Jüden und den Chriſten, die Menſchwerdung des Sohnes, die Art und Weiſe derſelben, und ſeiner Erkenntniß nach ſeiner menſchlichen Natur, ihre Unſündlichkeit,

lichkeit, die in der Lehre von der Menſchwerdung vorkommenden Schwierigkeiten und Zweifel, die Wirkungen ſeines Opfers, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt, die Ausgießung des heiligen Geiſtes, die Zerſtreuung der Apoſtel unter die Heiden, die Nothwendigkeit der Kraft und Wirkung der Taufe, das Sacrament der Buße und Beichte, das Verhalten der Biſchöfe und Prieſter bey der Verwaltung der Sacramente, der Unterſchied zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Gewalt, die Losſprechung der Bußfertigen und ihre Pflichten, die Rechte, Vorzüge, Pflichten und Verhältniſſe der Geiſtlichen und der Layen gegen einander, die Ehe und Polygamie, das Abendmahl und das jüngſte Gericht, mit dem was vor demſelben vorher geht und mit dem was darauf folgen wird, ſind die vornehmſten Gegenſtände, die er unterſucht, und bezeichnen in dieſer Folge auf einander den Gang, welchen ſeine Vorſtellungen nehmen und die Ordnung in welcher ſie abgehandelt werden. Indeß iſt dieſe Ordnung nicht überall gleich ſichtbar und verliert ſich oft unter den Nebenfragen, die er einmiſcht. Er ergreift auf dem Wege, den er geht, jede Materie, die in einiger Verwandſchaft oder Verbindung mit dem Gegenſtande ſteht, den er eben betrachtet; einem Wanderer gleich, der ſehr oft die Heerſtraße verläßt und bald dieſem bald jenem davon abgehenden Fußſteige folgt, endlich aber durch mancherley krumme Umſchweife wieder auf den Hauptweg zurückkehrt, wodurch aber denen, die ihn auf ſeiner Reiſe begleiten wollen, dieſe oft durch viele Dorngebüſche führende Wallfahrt eben ſo verdrießlich, als langweilig wird. Wir wollen demnach ſuchen, die Wege, die er geht, mehr zu überſehen, als ihm auf einem jeden Schritt vor Schritt nachfolgen.

Der vernünftige Fortgang unvernünftiger Weſen und ihr unermüdeter Rückgang iſt, wie Pullein gleich

im

im Anfange ſeines Werkes bemerkt, ein unwiderſprechlicher Beweis von dem Daſeyn eines Weſens, welches den Gang ſeiner Maſchiene anordnet und regiert. Was anfängt, ſetzt eine nothwendige Urſache ſeines Daſeyns voraus. Dieſe Urſache muß vortreflicher ſeyn, als dasjenige, was von ihm ſein Daſeyn empfängt; Gott kann alſo keinen Anfang ſeines Daſeyns haben; denn ſonſt würde folgen, daß es etwas gäbe, was älter und vortreflicher wäre, als er. Nach den ariſtoteliſchen Cathegorien iſt alles was iſt, entweder eine Subſtanz oder eine Zufälligkeit; dieſe kann Gott nicht ſeyn, denn ſonſt würde er ſein Daſeyn von demjenigen haben, der allen übrigen Dingen das Daſeyn giebt. Iſt er denn eine Subſtanz, ſo muß derjenige, der unveränderlich und immer derſelbe iſt, nach dem Begriffe der Philoſophen von einer Subſtanz, entgegengeſetzter Eigenſchaften fähig ſeyn. Dieß läßt ſich nicht von ihm gedenken; alſo kann er nicht unter diejenigen Subſtanzen gehören, in denen Weſen und Eigenſchaften von einander unterſchieden ſind.

So gewiß das Daſeyn Gottes iſt, ſo gewiß iſt es auch, daß nur Ein Gott ſey. Viele Götter müßten entweder einander in ihren Vorzügen gleichen, oder einander darinnen übertreffen. Uebertreffen ſie einander, ſo müſſen einige jünger, einige älter, einige größer, andre aber geringer ſeyn. Da nun daraus folget, daß ſie nicht alle gleich ewig, gleich nothwendig und unveränderlich ſeyn können; indem viele einander ungleiche Götter dem Begriffe der Ewigkeit und Unveränderlichkeit widerſprechen, welche der Gottheit zukommen: So laſſen ſich keine Götter von verſchiedener Würde denken. Eben ſo wenig kann es viele einander gleiche Götter geben; es iſt der Vernunft gemäß, das höchſte Weſen, das alle Dinge übertrift, auch durch den majeſtätiſchen Vorzug der Einheit

heit von allen Dingen, die es übertrifft, zu unterſcheiden. Denn wie kann doch mehr als ein Gott ſeyn, wenn nicht mehr als ein Schöpfer iſt? Daß nicht mehr als ein Schöpfer ſey, erhellet daraus, daß wir nicht mehr, als eine Welt, kennen. Viele einander gleiche Götter müßten nach der einem jeden eigenen Güte viele Welten hervorgebracht haben. Denn es giebt gar keinen Grund, warum man glauben ſollte, daß viele Götter zu einem und demſelben Werke ſich vereiniget hätten, zu dem die Kraft eines einzigen vollkommen hinreichend iſt. Wo alſo kein Grund für die Vernunft iſt, mehrere einander gleiche Götter anzunehmen, da iſt auch der Glaube nothwendig, daß nur Ein Gott, Ein Schöpfer, Ein Beherrſcher aller Dinge ſey. So beweiſet Pullein das Daſeyn eines einigen Gottes, und zwar ſo kurz, ſo deutlich und bündig, als es beynahe kein älterer oder ſpäterer Philoſoph und Theolog erwieſen hatte.

In dem einigen Gott ſind drey von einander unterſchiedene Perſonen, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt. Zum Beweiſe beruft er ſich auf die Stelle Johannis, deren Aechtheit in unſern Zeiten mit Gründen beſtritten worden iſt, die keine Einwendungen dagegen übrig laſſen: Drey ſind, die da zeugen im Himmel, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt und dieſe drey ſind Eins. Ich nehme hier beyläufig von dieſer Anführung Anlaß, zu bemerken, daß Pullein dieſe Stelle in dem Exemplare der lateiniſchen Ueberſetzung dieſes Briefes Johannis; (denn den griechiſchen Text hat er wahrſcheinlich nicht gebraucht;) ſo, wie ſie hier lautet, geleſen haben müſſe. Sein Exemplar hatte nicht, wie andre ältere gleichzeitige oder ſpätere Abſchriften der lateiniſchen Ueberſetzung: Der Vater, das Wort und der heilige Geiſt, ſondern: Der Vater, der

Sohn

Sohn und der heilige Geiſt, und hierinnen ſtimmt es mit den Stellen Tertullians, Auguſtins, Caſſiodors, Carls des Großen in ſeinem Briefe an den Pabſt Leo den dritten und dem, dem Hieronymus fälſchlich zugeſchriebenem ſo genannten Prologus Galeatus über die katholiſchen Briefe völlig überein, welches ich bloß bemerke, weil es, ſo viel ich weiß, von keinem andern bemerkt worden iſt, und zu der Vermuthung Anlaß giebt, daß auch andre Exemplare der lateiniſchen Ueberſetzung zu ſeiner Zeit eben dieſe Lehrart gehabt haben. Pullein beweiſet aus den Worten: Dieſe drey ſind eins, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt, nur Ein Gott ſind; aber nicht in dem Sinne der Dialektiker, nach denen die Art die ganze Subſtanz der einzelnen Dinge iſt, und die ganze und dieſelbe Art in allen einzelnen Dingen angetroffen wird, oder wie nach dem Porphyr alle Menſchen, weil ſie zu einer Art von Dingen gehören, Ein Menſch ſind. Er behauptet auch, wie Abälard wider die ſpitzfindigen Fragen vieler Dialektiker ſeiner Zeit, daß dieſe drey Perſonen, nicht als ſo viele verſchiedene Formen eines und deſſelben Weſens betrachtet werden können, ſondern ſetzet feſt, daß ſowohl der Begrif von dieſen Perſonen, als auch dasjenige, was ſie von einander unterſcheidet, keine völlig deutliche und beſtimmte Erklärung zulaſſe, ſondern bloß ein Gegenſtand des Glaubens ſey, und folglich in den Schlüſſen, die aus den ariſtoteliſchen Kategorien hergenommen werden, immer der Schlußſatz geläugnet werden müſſe, weil alle dieſe Begriffe nicht zu dieſen Prädicamenten gezogen werden dürfen.

Das Weſen Gottes und ſeine Eigenſchaften ſind nicht als unterſchiedene Dinge, ſondern nur in unſerer Vorſtellung davon, von einander unterſchieden; bloß die Werke und Wirkungen der Gottheit ſind der Zufälligkeit und

der Veränderung unterworfen; ſie hingegen bleibt ungeachtet ihr deswegen viele und entgegengeſetzte Zufälligkeiten zuzukommen ſcheinen, in ſich ſelbſt unwandelbar und unveränderlich. Ihre Eigenſchaften ſind nicht wirkliche, verſchiedene Formen derſelben, ſondern nur Quaſiformen, weil wir nach den verſchiedenen Verhältniſſen Gottes gegen ſeine Geſchöpfe und dieſer gegen Gott verſchiedene Begriffe von ihm erhalten oder verſchiedene Betrachtungen darüber anſtellen, welche verſchiedene Begriffe wir durch verſchiedene Benennungen ausdrücken. Eben ſo verhält ſichs mit den Perſonen und ihren Eigenſchaften, durch welche Eine von der andern unterſchieden wird, keine aber von der andern getrennt iſt oder ein andres Weſen hat. Sie ſind überall und allezeit zugleich; der Vater iſt in dem Sohne, der Sohn in dem Vater, und der heilige Geiſt in beyden, und beyde ſind in ihm; Jeder kann aus dem andern, weil ſie einander vollkommen gleich ſind, erkannt werden, nach dem Ausſpruche Chriſti: Philippe, wer mich ſieht, der ſieht den Vater. Wie der Vater und der Sohn mit dem heiligen Geiſt Ein und daſſelbe Weſen ſind, ſo ſind ſie auch in der Weisheit, Unendlichkeit und Güte Eins. Auf welche Art dieſe drey Perſonen von einander unterſchieden werden mögen, ſo entſtehen doch, aus dieſen Vorſtellungen, nicht mehr als drey verſchiedene perſönliche Proprietäten. Allein die Namen, welche dieſelben ausdrücken, bezeichnen die Perſonen ſo, daß einige die Merkmale, wodurch Eine von der andern unterſchieden wird, angeben; andre hingegen nicht. Zu jener Art gehören die Namen Vater, Sohn und heiliger Geiſt; zu dieſer die Namen Perſonen und Dreyeinigkeit, welche bloß die Mehrheit und Vereinigung der Perſonen in Einer Gottheit bedeuten, ohne die Merkmale, wodurch ſie von einander unterſchieden werden können, anzugeben.

In

In der Gottheit haben wir uns zween Ausgänge zu denken; einen des Sohns vom Vater und einen des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne. Beyde müſſen in der Vorſtellung davon unterſchieden werden; der eine wird von Einem allein, und der andre von beyden bekannt. Beyde können nicht Ein und derſelbe ſeyn; der Allmacht nach iſt der Sohn eben der, der der heilige Geiſt iſt; im Ausgange hingegen iſt der heilige Geiſt nicht eben derjenige, der der Sohn iſt. Wie alſo einige Eigenſchaften allen Perſonen gemein ſind, ſo giebt es auch einige Eigenſchaften, die nur etlichen gemein ſind, wenn auch jede dieſelben auf ihre eigne Art hat. Der Vater und der Sohn haben das mit einander gemein, daß der heilige Geiſt von beyden ausgeht und dadurch ſind ſie von demſelben unterſchieden. Der Sohn geht zwar auch aus; aber, weil er vom Vater allein ausgeht, nicht, wie der heilige Geiſt, der von beyden ausgeht. In dieſer Abſicht können der Vater und Sohn in ihrem Verhältniſſe gegen den heiligen Geiſt zwey Principia genannt werden, gleichwie der Sohn ein Principium von einem Principio heißen kann, der Vater aber eine Perſon, oder ein Principium, das kein Principium ſeiner ſelbſt hat. Freylich können wir von den Begriffen, welche dieſe Worte bezeichnen, keine deutliche Erklärung geben, aber ſie dienen doch zur Anzeige, daß ſowohl die Perſonen ſelbſt, als ihre Verhältniſſe gegen einander von einander verſchieden ſind. So kommen, wenn das Endliche mit dem Unendlichen verglichen werden darf, Zwillinge von einem und demſelben Vater her, ob ſie gleich nicht ein und dieſelbe Perſon ſind. Auf eine ähnliche Weiſe ſendet der Vater und der Sohn; der Vater den Sohn und den heiligen Geiſt, der Sohn aber nur den heiligen Geiſt allein. Jene Ausdrücke bezeichnen ein ewiges Verhältniß

der Perſonen gegen einander; dieſe hingegen nur eine äußerliche Offenbarung des Sohnes und des heiligen Geiſtes.

Der Vater iſt nicht der Sohn; aber er iſt, was der Sohn iſt, weil ſie beyde Ein Gott ſind. Ganz genau zu reden, ſollte man ſagen: Der Vater iſt Einer, der nicht der Sohn iſt, oder ein anderer, als der Sohn iſt; nicht aber etwas anders; denn keine Perſon iſt etwas anderes, als die andre. Die Namen im männlichen Geſchlecht von Gott gebraucht, bezeichnen **den Unterſchied der Perſonen**; diejenigen, welche weder männlichen noch weiblichen Geſchlechtes ſind, die **Einheit des Weſens**. **Der Vater iſt etwas**, weil er Gott iſt; **er iſt Einer**, weil er eine Perſon iſt. Wenn man alſo gleich von den Eigenſchaften der Perſon, wodurch ſie ſich von der andern unterſcheidet, ſagen kann, daß die Eigenſchaften einer Perſon **etwas anders** ſind, als die Eigenſchaften der andern: So folget doch daraus nicht, daß jede Perſon etwas anders ſey, als die andre Perſon, wie wenn man von dem innern Menſchen etwas anders ſagt, was man von dem äußern Menſchen ſagt, nicht folgt, daß der innere Menſch ein anderer ſey, als der äußere, obgleich von demſelben etwas anders geſagt wird, als von dem äußern. Der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt ſchaffen Eine und dieſelbe Welt; aber ſie ſind deswegen, weil der Plural der Mehrheit der Perſonen wegen gebraucht wird, nicht drey Schöpfer, ſondern nur ein Schöpfer; denn ſie ſind nur Ein Gott. Sie ſind, ſie regieren, ſie wollen das Gute, und doch ſind ſie, wegen der Einheit des Daſeyns, wegen der ungetheilten Herrſchaft, und wegen eines und deſſelben unveränderlichen Willens, nicht drey Weſen, noch drey Beherrſcher, ſondern nur Ein Gott und nur Ein Herr.

Gott iſt allgegenwärtig. Aber wie? Etwa nach dem Buchſtaben der Schrift: Im Himmel iſt ſein Sitz? oder nach dem Ausſpruche: Der Geiſt des Herrn hat den ganzen Erdkreis erfüllet? Gott iſt ſo überall, daß kein Ort iſt, wo er nicht ſey; nicht nur durch ſeine Kraft, ſondern auch nach ſeinem Weſen; nicht in Theile getheilt, ſondern überall ganz; nicht bloß, wo es rein iſt, rein, ſondern auch, wo es unrein iſt, unbefleckt. Er iſt ſeinem Weſen nach überall; hier und dort, aber von keinem Orte weder eingeſchloſſen noch ausgeſchloſſen; denn er iſt ein einfaches Weſen. Er iſt, wie die Seele, ſein Ebenbild, in ihrem Leibe, die in ihrer kleinen Welt überall ganz iſt, wo ſie iſt. Die Seele iſt einfach, und kann deswegen weder eben ſo viele noch weniger Theile haben, als ihr Körper, iſt die Urſache des Wachsthumes und der Abnahme deſſelben, ohne mit ihm Theile zu verlieren oder zu gewinnen und ausgedehnt werden zu können; iſt, weil ſie einfach iſt, nicht in ihrem Körper, weder in allen noch in einigen Theilen deſſelben, oder nur in Einem davon; nicht in einem beſtimmten leeren Raum deſſelben; nicht in dem Magen eingeſchloſſen; denn ſonſt müßte der Menſch mehr ſchwanger als beſeelt heißen; nicht im Munde; denn ſonſt wäre ſie in Gefahr, einmal mit dem Speichel ausgeworfen zu werden. Solche ungereimte Vorſtellungen von der Gegenwart der Seele verdienen eher verlacht, als mit dem Ernſte der Vernunft widerlegt zu werden. Sie umfaßt mit ihrem Weſen und ihrer Kraft den ganzen Körper; er mag vermindert oder ausgedehnt werden, ohne ſelbſt einer Verminderung oder Ausdehnung dadurch unterworfen zu ſeyn, und hat keine andern Grenzen ihrer Gegenwart, als diejenigen, die ihr Schöpfer ihr ſelbſt angewieſen hat.

Gott haſſet nichts, was er geſchaffen hat; er liebet vielmehr alles, was ſein Werk iſt. Wer könnte ſeinen

Haß aushalten, und was könnte der Haß des Allmächtigen geringers wirken, als den Untergang desſen, was von ihm gehaßt wird? Dennoch kann man ſagen, daß Gott ſowohl liebe, als haſſe; daß er dieſen mehr liebe, als jenen, und einen mehr haſſe als den andern, ohne daß daraus folget, daß in Gott eine Ungleichheit oder ein Widerſpruch gegen ſich ſelbſt ſtatt habe, und er nicht immer gleich allwiſſend und weiſe, gleich gütig und gerecht ſey. Alle dieſe Ausdrücke können wir von Gott gebrauchen; nicht eine Veränderlichkeit ſeiner Geſinnungen oder einen Wechſel ſeiner Geſinnungen anzuzeigen, ſondern bloß um die verſchiedenen Verhältniſſe der Menſchen gegen einen und denſelben gütigen und liebreichen Gott dadurch auszudrücken. Die Wirkungen davon mögen in den Geſchöpfen nach ihren mannigfaltigen und ſehr verſchiedenen Verhältniſſen, noch ſo mannigfaltig und einander noch ſo ſehr entgegen geſetzt ſeyn; Gott bleibet immer unwandelbar derſelbe. Es nähern ſich geſunde und verwundete Augen der Sonne, um ſie anzuſchauen; das geſunde hat Vergnügen, das kranke Schmerz davon: Liegt dieſer Unterſchied an der Sonne oder nicht vielmehr an den Augen? Die Sonne hat für beyde einerley Glanz; für beyde einerley Wärme; aber die von ihr beſtralten Gegenſtände werden nicht von ihr auf gleiche Weiſe erwärmt, obgleich einerley Wärme von ihr ausgeht. Warum nicht? Weil Eine Materie nicht ſo fähig iſt, von ihr erwärmt zu werden, als die andre. Auf ſolche Weiſe liebt Gott, der in ſich ſelbſt Einer und unwandelbar iſt, nach dem Unterſchiede der Würdigkeit, den Frommen mehr oder weniger; haſſet auch den Böſen, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ſeines Verhaltens mehr oder weniger; und wenn Gott einen ewig haßt, ſo iſt der Grund dieſes ewigen Haſſes gegen denſelben nicht in ihm ſelbſt, ſondern in dem Gegenſtande, welcher eher verhaſſenswürdig ſeyn, und ſich nicht beſſern

laſſen will, um an ſich ſelbſt zu erfahren, daß Gott nichts haſſe, was er gemacht hat. Pullein bemerket hiebey, daß dieß der Grund iſt, auf welchem die Ewigkeit der Höllenſtrafen beruhet, und zeiget, daß alle Einwürfe, die aus ſolchen von Gott gebrauchten Redensarten hergenommen werden, nur daher rühren, daß dergleichen Ausdrücke, die nur uneigentlich von ihm geſagt werden können, im eigentlichen Sinne und ohne die gehörige Beſtimmung verſtanden werden. Sie drücken keine Verſchiedenheit in dem höchſten allzu wirkſamen Weſen aus, welches immer eines und daſſelbe iſt, ſondern nur die Verſchiedenheit der Wirkungen außer ihm und in denen, welche ſie erfahren.

Wie Gott nach den Ausſprüchen der Schrift und der Kirche (denn dieſe verſteht Pullein allezeit, wenn er nach Auctorität etwas beſtimmt oder verwirft) Liebe und Haß zugeeignet werden: So werden ihm auch Zorn und Grimm, Mitleid und Erbarmen zugeſchrieben. Das ſind freylich Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, deren Veränderungen Gott, der allezeit mit einem ruhigen Verſtande urtheilt, nicht unterworfen ſeyn kann; auf dieſe Weiſe liebet und haſſet, zürnet und erbarmt ſich Gott nicht. Er erbarmt ſich aber ohne Aengſtlichkeit des Herzens, wenn er dem Elenden hilft, und er zürnet ohne Aufſchwellen deſſelben, wenn er ſtraft; beydes durch eine gerechte aber verborgene Wirkung ſeines Willens, ohne Leidenſchaft und Gemüthsbewegung. Sein Wille iſt nicht aufwallend und vorübergehend, ſondern ewig. Die Zeiten vergehen, aber nicht er; was er will, daß es itzt ſey, das will er nicht anders, als daß es itzt ſey. Man ſpricht zwar: Gott hat vorher viel gewollt, das er itzt nicht will; ehedem wollte er, daß Chriſtus ſterben ſollte; itzt will er, daß er lebe. Aber, antwortet Pullein auf dieſe Schwürigkeit, grade wie Abä-

lard; Gott wollte, daß er damals, nicht aber itzt ſterben ſollte. Sein Wille iſt immer derſelbe. Gott will allezeit in Anſehung der Dinge, die geſchehen, daß ſie geſchehen ſollen, wenn ſie geſchehen; niemals aber will er, daß ſie geſchehen ſollen, wenn ſie nicht geſchehen. Indeß iſt es nicht einerley, wenn man von Gott ſagt, er wolle nicht, daß etwas ſey, und wenn man ſagt, er wolle, daß etwas nicht ſey; denn will er gleich nicht, daß etwas ſey, ſo kann er doch daſſelbe geſchehen laſſen; aber es kann nicht geſchehen, wenn er nicht will, daß es geſchehe. Er will, daß die Menſchen nichts Böſes thun ſollen; das heißt, er hat kein Wohlgefallen daran; aber er kann es geſchehen laſſen, ohne daß er darum der Urheber des Böſen wird, das ſie thun. Es folgt auch nicht daraus, daß er ihnen das Vermögen, Böſes zu thun, läßt; denn nicht das Böſe thun können iſt böſe, ſondern das Böſe thun. Wie ſchwer es auch ſeyn mag, alle den Willen Gottes betreffende einander widerſprechende Fragen richtig und beſtimmt genug zu beantworten; denn von den Sätzen, die darüber vorgetragen werden, ſcheint immer einer den andern aufzuheben: So bleibet doch das allezeit gewiß und unwiderſprechlich, daß alle Wege oder Gerichte Gottes Gnade und Wahrheit; daß ſein Wohlgefallen und ſein Mißfallen in ſich ſelbſt nicht unbedingt und willkührlich ſind, ſondern ſich allezeit auf die Beſchaffenheit deſſen beziehen, was ihm wohlgefällt oder mißfällt; daß Gott alſo einem jeden vergilt, wie er verdient. Wir müſſen wiſſen, daß der Zuſtand unſerer Sterblichkeit ein Mittelſtand zwiſchen Elend und Seligkeit ſey, dieſe Welt ein Mittelort zwiſchen dem Himmel und der Hölle, in welchem wir verdienen, entweder in den Himmel erhoben, oder in die Hölle hinabgeſtoſſen zu werden. Was wir hier verdienen, werden wir dort empfangen, und das Gegenwärtige iſt die Urſache des Zukünftigen. Dieſen Leitfaden

faden ergreift Pullein, um ſich aus dem Labyrinthe herauszufinden, worein ihn alle die Fragen führen, welche durch die auguſtinianiſchen Begriffe von der göttlichen Vorherbeſtimmung der Menſchen zur ewigen Verdammniß oder Seligkeit veranlaßt: Warum auch die Kinder, wenn ſie die Taufe nicht empfangen haben, ewig verlohren werden, (Pullein kannte alſo den Limbus nicht, worinnen ungetauften Kindern nach dem Tode weder wohl noch übel ſeyn ſoll); warum Gott einige Menſchen errettet, andere hingegen verdammt, ob ſie gleich zu gewiſſen Zeiten, wenn ſie das Böſe haſſen und das Gute lieben, werth ſind, ſelig zu werden; wie dabey Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ſich ſo mit einander vereinigen laſſen, daß keine wider die andre ſtreite? Indeß iſt, ungeachtet dieſes Leitfadens, unter allen den Schwierigkeiten und Verwirrungen ſein Gang oft ſo ungewiß, und dem Straucheln ſo nahe, daß er ſelbſt verzweifelt, einen gewiſſen und ſichern Ausgang aus dieſen Dädaliſchen Zweifeln zu finden, deswegen hält er ſich an einen **verborgenen Willen Gottes**, und verlangt ſogar, daß man diejenigen, von denen man weiß, daß ſie Gott verdammt habe, nicht lieben, ſondern haſſen müſſe, ob man gleich im Falle der Unwiſſenheit darüber zur Liebe auch gegen diejenigen verbunden ſey, deren Verdammniß man zu befürchten, Urſache habe. Zu welchen gefährlichen Einſchränkungen allgemeiner Pflichten führen nicht mißverſtandene Lehren der Religion, wenn die Dunkelheit derſelben durch den Mißbrauch einer an Sophiſtereyen fruchtbaren Philoſophie noch mehr verfinſtert wird!

Gott iſt allmächtig; aber um es zu ſeyn, und alle Dinge zur Wirklichkeit bringen zu können, muß er auch allwiſſend ſeyn, und vorher wiſſen, was möglich iſt. Hierinnen kommen die Vernunft und die Auctorität mit

einander überein. Allein was iſt möglich? Welches ſind die Gegenſtände, die durch eine unendliche und unbegrenzte Macht zum Daſeyn gerufen werden können? Hier trennten ſich die Philoſophen und Theologen der damaligen Zeit. Abälard behauptete, daß Gott nicht mehr thun könne, als er thue und thun wolle; eine Meynung, welche, wie wir aus der Geſchichte ſeiner Meynungen und Schickſale wiſſen, ſogar für ketzeriſch erklärt wurde. Andre behaupteten, daß unter das Gebiet der göttlichen Allmacht alles gehöre, was in ſich ſelbſt, und außer ſeinem Verhältniſſe gegen Gott und andre Dinge keinem Widerſpruch unterworfen ſey. Pullein, welcher unter ſtreitigen einander entgegengeſetzten Meynungen, eine mittlere ausfindig zu machen ſuchte, beſtritt zwar Abälards Vorſtellungen; aber doch mit einiger Einſchränkung. Gott kann, behauptete er, und darinnen pflichtete er Abälarden bey, nichts thun, was wider die Vernunft und böſe ſeyn würde, wenn es geſchähe. Eben darum, ſagte er, iſt Gott allmächtig, weil er dieß nicht kann; das Gegentheil würde ein Beweis der Ohnmacht ſeyn; das Vermögen zum Böſen würde ſein Vermögen zum Guten verdunkeln, und dieſes um ſo viel geringer ſeyn, je größer jenes wäre. Eben darum iſt jede Creatur in der Vergleichung mit Gott, ſchwach und ohnmächtig. Wenn, zum Beyſpiele, Gott etwas unerfüllt laſſen konnte, was er nach ſeiner Vorherſehung zu thun verheißen hatte: Was würde aus der Treue und Beſtändigkeit Gottes werden? Wenn, ſchloß hieraus Abälard, etwas anders ſeyn könnte, als es Gott verordnet hat, und alſo dieſes unvernünftig ſeyn würde, Gott aber nichts thun kann, was unvernünftig iſt, ſo iſt klar, daß er nichts vermöge, als was nach der Wahrheit ſeiner Vorherſehung geſchehen kann. Er hatte nichts vorher geſehen, als was ſich zuträgt: Alſo vermag er auch nichts, als was geſchieht.

Ja er vermag nichts, als was er will und thut; denn er hat nur das zu thun beſchloſſen, was er durch ſeinen Willen zur Wirklichkeit bringt. Dieſe vier Wahrheiten ſind ſo mit einander verbunden, daß keine ohne die andere beſtehen kann. Die Macht iſt die Wirkung der göttlichen Vorherſehung gleich; der Wille mit der Wirkung nicht geringer, als die Macht, und die Macht nicht größer, als der Wille. Das ſind Abälards eigene Worte, welche Pullein anführt, ohne Abälarden zu nennen. Pullein ſagt, er könnte darauf antworten, daß Gott, der vorher geſehen hat, wie die Dinge itzt ſind, auch vorher geſehen haben könne, daß ſie hätten anders ſeyn können; daß folglich in einem ſolchem Falle das vernünftig und gut geweſen ſeyn würde, was nun, nachdem es einmal exiſtirt, böſe und unvernünftig iſt. Indeß wiſſe er, daß dawider eingewendet werden könne, daß bey Gott keine andre Vorherſehung als die, die er nun hat, ſtatt finde, weil er dieſelbe von Ewigkeit her gehabt habe; zwo einander widerſtreitende Vorherſehungen aber ſich in ihm zugleich nicht denken laſſen, und darum wolle er ſich dieſer Antwort nicht bedienen. Er wählt alſo einen andern Weg der Widerlegung. Es begnügt ſich Pullein, Einwürfe mit Einwürfen, Folgerungen mit Folgerungen zu widerlegen. Wenn, fragt er, Gottes Anordnung, dispoſitio Dei, die Dinge anders, als ſie geſchehen, anordnen, noch, wenn ſie angeordnet ſind, verändern kann: Welche Irrthümer folgen dann nicht daraus? Wie kann der Eifer der Heiligen, und die Seligkeit für ihren Eifer der Gnade; die Verderbtheit der Gottloſen und die Hölle für dieſelben der Gerechtigkeit mit Grund zugerechnet werden? Was für eine Gnade; was für eine Gerechtigkeit iſt es, die, indem ſie etwas verordnet, und das, was ſie verordnet, zur Wirklichkeit bringt, dann weder auf der einen noch der andern Seite nichts verändern kann?

Dann würden wir Gnade und Gerechtigkeit in ihm erkennen, wenn er dieß zwar lieber wollte, jenes aber doch zu thun, das Vermögen hätte. Was kann ich da anders ſehen, als die Gewaltthätigkeit der Nothwendigkeit, wo er die Gnade und Beharrlichkeit weder einem Petrus verweigern, noch einem Judas geben kann. Beyde findet er im Schlummer der Unordnung; aber es fehlt ihm das Vermögen, beyde zu retten. Er ſah den Judas darinnen; aber er konnte ihn nicht herausziehen. Petrum zog er zu ſich; aber er konnte ihn nicht in ſeinem Schlummer laſſen; er mußte ihn retten. Er hat keine Gewalt, das, was ich gethan habe, oder thun werde, was ich zu thun aufgehört habe, oder zu thun aufhören werde, es mag gut oder böſe ſeyn, zur Wirklichkeit zu befördern, oder deſſen Daſeyn zu verhindern. Wenn ſich dieſes ſo verhält, wie kann der allmächtig ſeyn, der dieſes Vermögen nicht hat? folget nicht daraus, daß ich gegen meinen Urheber, wo nicht undankbar ſeyn müſſe, wenigſtens aber doch nicht danken könne, wenn er mir das giebt, was er mir nicht verweigern kann?

Hierauf wirſt du vielleicht ſagen: Ich ſey verbunden, ihm zu danken, weil er, ob er gleich nichts anders thun kann, doch dasjenige, was er thun kann, nicht wider ſeinen Willen thut. Ich antworte aber wieder, daß ich ihm dann nicht ſowohl für das, was er thut; denn das kann er nicht unterlaſſen; als vielmehr für ſeinen Willen danken; und nicht einmal dafür im Ernſt danken können, weil er dieſen Willen haben muß. Wir pflegen ja nur dem zu danken, der, ob er gleich, wenn er wollte, ſeine Hand von uns abziehen könnte, ſolches aber dennoch unterläßt, und uns vielmehr wohl thut. Wer gezwungen giebt, hat weder die Wohlthat zurückgehalten, noch Dank verdient.

Darauf

Darauf wirſt du ſagen: Gott möchte vielleicht anders handeln, als er thut, wenn er wollte; Allein ſein Wille würde doch nicht vollbracht werden, wenn er gleich wollte, weil der Grund ſeiner Vorherſehung in Rückſicht auf die Seele, welche verloren gehet, wanken, und er nicht wahrhaftig erfunden werden würde, und deswegen nicht mehr Gott ſeyn könnte. Allein es würde ſich ja nicht einmal für ihn ſchicken, dasjenige zu wollen, was nach ſeiner Vorherſehung nicht zukünftig ſeyn wird; denn es iſt nichts zukünftig, was nicht geſchieht; folglich will er auch nichts, als was geſchieht, weil es von ihm heißt: **Er thut alles, was er will.** Aber die menſchliche Natur iſt ſo geartet, daß, wenn ſie auch durch keinen Reiz zum Böſen angetrieben wird, doch des Böſen durch ſich ſelbſt fähig iſt. Indeß kann der Menſch ohne Gottes Beyſtand weder das Böſe meiden, noch das Gute thun, was er will. Der erſte Menſch ſündigte, weil er ſeinen freyen Willen mißbrauchte. Ich frage: Konnte Gott das nicht verhindern? Wer annimmt, daß Gott nicht mehr zu thun vermöge, als was er will, der muß antworten: Er konnte nicht, wenn Gott nichts weiter thun kann, als das, was geſchieht. Aber daraus folgt, daß der Menſch nichts Gutes, ſondern eitel Böſes thun könne, weil er, wenn Gott nicht mit ihm wirkt, auch das Vermögen nicht hat, das Böſe zu meiden. Wie kann denn nun, wenn dieß angenommen wird, dem erſten Menſchen ſeine Sünde zur Uebertretung zugerechnet werden? Entweder muß er keine Schuld haben, oder ſie muß auf Gott zurückfallen, wenn Gott nichts thun kann, als was er will.

Jedoch darauf wirſt du vielleicht erwiedern: Ob es gleich nicht bey Gott ſtand, den Sünder vor der Sünde zu bewahren und in Sicherheit zu ſetzen: So hat er ihm

doch eine Gnade ertheilt, durch die er unverletzt beharren konnte, wofern er dieſelbe nur gebrauchte? Seltſam! Gott hat das Vermögen, eine Wohlthat anzufangen, und ſoll doch unvermögend ſeyn, ſie zu vollenden. Welche Widerſprüche! Ein Kind befindet ſich itzt in dem Zuſtande, daß es ſelig werden kann; wenn es erwachſen iſt, wird es ſündigen, und deswegen verdammt werden müſſen, und hat gleichwohl das Vermögen empfangen, heilig zu werden, und durch die Heiligkeit einſt der göttlichen Seligkeit zu genießen! Gott will ihn und ſoll ihn nicht heilig erhalten, noch ſelig machen können, um nicht dem Vorwurfe ausgeſetzt zu ſeyn, daß er ſich in ſeiner Vorherſehung geirret habe. Das Kind hat das Vermögen, in der Unſchuld zu beharren, und das ewige Leben zu erlangen, Gott hingegen mag wollen oder nicht, er kann doch nichts thun oder laſſen, als was geſchieht. Alles iſt in ihm der Nothwendigkeit unterworfen; das iſt die Folge, wofern er nichts anders thun kann. Es iſt doch ein ſeltſames Elend, daß der, der Gott war, einem ſo ſchmähligen Leiden und Tode nicht ausweichen konnte, als der war, den er um unſrer Erlöſung willen ausſtehen mußte? Welch eine ſonderbare Ohnmacht, den verlornen Menſchen nicht anders, als durch ſeinen Tod zu ſeiner urſprünglichen Glückſeligkeit wieder herſtellen zu können. Dieß folgt, wenn Gott nichts thun kann, als was wirklich geſchieht. Allein er kann vielmehr, wie die Auctorität bezeugt; es wären ihm andre Arten, uns ſelig zu machen, möglich, aber es war keine unſerer Schwachheit anſtändiger. Er hatte alſo das Recht und die Macht, den Satan ſeiner tyranniſchen Herrſchaft zu entſetzen, und durch ſeinen Befehl ſeinen, von ihm entwichenen, durch des Satans betriegeriſche Verheißungen verleiteten Knecht auf eine andre Weiſe zu ſich zurückzuberufen, wenn er nicht lieber denen, welche ehrgeiziger Weiſe nach einer höhern

Gewalt geſtrebt hatten, hätte ein Beyſpiel der Demuth geben, und nachdem er Menſch geworden war, ein Knecht werden wollen. Gott, der dieſen Weg unſerer Errettung wählte, hatte noch viel andere in ſeiner Gewalt. Dieß bezeugt Jeſus, als er ſagte, daß er ſeinen Vater bitten könnte, ihn für ſeine zwölf Apoſtel mehr denn zwölf Legionen Engel zu ſenden. Dieß hat der Sohn ohne Grund geſagt, wenn der Vater nicht mehr thun kann, als was wirklich geſchieht. Kann er mehr thun, wie er es denn wahrhaftig kann, ſo vermag er auch etwas, was er niemals weder will, noch thut. Mit Recht behaupten wir demnach, dem Evangelium zu Folge, daß Gott unendlich viel thun könne, was er nicht thun will. Allein weil es uns in dieſem Leben ſchwer oder ganz unmöglich iſt, einzuſehen, wie Gott etwas könne, was er doch nicht will, ſo ſagt deswegen ein großer Lehrer, daß wir nicht zwar in dieſem, aber doch gewiß in dem künftigen Leben erfahren werden, daß Gott viel thun kann, was er doch nicht thut, noch thun will. Gleichwohl folget daraus, daß er alles kann, gar nicht, daß er ſeine eigene Vorherſehung unwahr machen könne. Das ſey ferne! Was vorausgeſetzt wird, iſt wahr, aber falſch iſt die Folge, die daraus gezogen wird. Gott kann nichts thun, was ſich nicht für ihn ſchickt, aber er kann unendlich viel thun, was er nicht thut, weil er ſichs nicht vorgenommen hat, es zu thun, was aber doch ohne Beleidigung ſeiner Würde, wohl durch ihn zur Wirklichkeit gebracht werden könnte. Ich, ſagt Pullein, bin ſo kühn, zu behaupten, er könnte den Teufel zur ſchmerzlichen Bereuung ſeines Abfalls zwingen, ihm, wenn er Buße thäte, vergeben, ihm, wenn er für ſeinen Abfall genug gebüßt hätte, das ewige Leben ertheilen. Ja ich wollte wohl in meiner Kühnheit ſo weit gehen, und hinzuſetzen, es konnte in der einigen Perſon Chriſti die Gottheit ſich von der Menſchheit trennen,

nen, und dieſer auf ſolche Weiſe von ihr getrennten Menſchheit ſeine Gnade entziehen, daß ſie nun als ein bloßer Menſch, ohne Gott, ins Laſter, und aus dieſem in ein ewiges Elend verfallen könnte. Daß aber dieſes nie geſchehen wird, iſt die Folge der ihr einmal ertheilten Gnade. Allein ſeine Macht hört um dieſer Gnade willen nicht auf, unermeßlich zu ſeyn. Gott kann, unbeſchadet ſeiner Gerechtigkeit, eine Wohlthat zurücknehmen, welche kein Verdienſt deſſen iſt, der ſie empfängt, ſondern nur die Zuneigung deſſen beweiſet, der ſie giebt. Freylich hat der Menſch Chriſtus viel verdient, aber nicht durch ſeine, ſondern durch Gottes Kraft, ſo daß, ſo zu ſagen, wenn Gott das, was derſelbe bloß durch ſich verdient hat, ihm laſſen, das aber zurücknehmen wollte, was er an ihm gethan hat, auch dieſer Menſch nicht haben würde, deſſen er ſich rühmen könne. Die Macht Gottes erſtreckt ſich alſo weiter, als ſein Wille, ob wir es gleich nicht völlig verſtehen können, daß ſeine Macht größer ſeyn könne, als der Wille, weil beyde nicht weſentlich von einander unterſchieden, ſondern ein und daſſelbe Weſen, und Gott ſelbſt ſind.

Auf dieſe Weiſe widerlegt Pullein die Begriffe, welche ſich Abälard von der Allmacht Gottes gemacht hatte. Ich habe mir in der Darſtellung ſeines Widerſpruches eine größere Ausführlichkeit erlaubt, als ich mir in Abſicht auf das übrige, was ich noch über ſeine Theologie zu ſagen habe, erlauben darf, damit man doch an Einem Beyſpiele ſehen könne, theils, wie Pullein in der Beſtreitung derjenigen Meynungen verfuhr, die ihm ungegründet zu ſeyn ſchienen; theils, wie viel ſanfter und beſcheidener er mit ſeinen Gegnern umgieng, als der ſeiner Heiligkeit wegen ſo hoch gerühmte Bernhard. Man ſieht aus der Art ſeiner Widerlegung, daß man zu ſeiner

Zeit,

Zeit, wenn über theologiſche Gegenſtände geſtritten wurde, die Kunſt noch nicht verſtand, alle Zweydeutigkeit und Unbeſtimmtheit des Ausdrucks hinlänglich zu heben, die ſtreitigen Gegenſätze zum eigentlichen Widerſpruche gegen einander zu bringen, und zugleich davon alle unerhebliche Nebenfragen abzuſondern, um nicht aus einem Streit in andre Streitigkeiten verwickelt zu werden. Pullein begnügt ſich, entweder dem von ihm verworfenen ſtreitigen Satze, den Widerſpruch der Schrift und Auctorität entgegen zu ſetzen, oder durch die Folgerung unwiderſprechlicher Irrthümer daraus, wie auch durch ſolche einzelne Fälle, die unter allgemeinen Ausſprüchen unläugbar enthalten, und offenbar falſch ſind, die Unrichtigkeit der von ihm verworfenen Meynungen darzuthun. Beydes thut er mit ſo viel Glimpf und Beſcheidenheit, daß, wenn die damaligen Lehrer der Religion in der Unterſuchung ſchwerer theologiſcher Fragen, alle auf gleiche Weiſe zu Werke gegangen wären, dieſelben unſtreitig leichter und geſchwinder, ſowohl zur Auflöſung derſelben, als zu reinern und beſtimmtern Begriffen von dieſen Materien gekommen ſeyn würden.

Die Art, wie Pullein die Schwierigkeiten, welche die Vernunft in der Lehre von der göttlichen Vorſehung findet, aufzulöſen ſuchet, iſt in ihrem ganzen Gange derjenigen gleich, welche er über die Schwierigkeiten in der Lehre von der göttlichen Allmacht gebraucht hat. Zu den dahin gehörigen Fragen rechne ich diejenigen, die aus der damaligen Zweydeutigkeit des Wortes Providenz gezogen werden, welches ſowohl die göttliche Vorherſehung des Zukünftigen, als dasjenige, was wir nun Vorſehung nennen, bedeutete, weil man falſch etymologiſirte, und die Begriffe vom Providenz und Präſcienz mit einander verwirrte, welche doch, ob ſich

gleich Providenz nicht ohne Präſcienz denken läßt, genau und ſorgfältig von einander abgeſondert werden müſſen. Pullein läßt ſich nicht in dieſe ſo nothwendige Abſonderung ein, ſagt indeß doch viel wahres und richtiges darüber. Er bemerkt, daß Vorherſehung und Veranſtaltung des Künftigen, wenn es erfolgt und vorüber gegangen iſt, ihre Namen ändern, ohne aufzuhören, das zu ſeyn, was ſie ſind. Denn, ſagt er, was iſt Vorhererkenntniß, praenotio? Was Veranſtaltung, diſpoſitio, als Präſcienz, welche allen künftigen Dingen die Ordnung beſtimmt, in welcher ſie erfolgen werden oder erfolgen ſollen? Und was iſt Präſcienz, als eine ewige und unveränderliche Wiſſenſchaft, die vor den zukünftigen Dingen vorhergeht, die gegenwärtigen begleitet, und die vergangenen auf einmal überſieht und durchſchauet? Dem immer allen Dingen gegenwärtigen Anblicke Gottes (praeſentarium intuitum Dei nennt Pullein dasjenige, was ſpätere Scholaſtiker mit einem noch unlateiniſchern Ausdrucke, praeſentialitatem Dei nannten;) iſt alles, was geweſen iſt, iſt, oder werden wird, gegenwärtig; nicht durch die Exiſtenz, ſondern durch ſeine genaue unmittelbare Kenntniß der Dinge, welche zu verſchiedenen Zeiten exiſtiren können; die auch bey Gott nicht zugleich exiſtiren, weil es unmöglich iſt, daß ein Menſch zugleich liegen und ſtehen, zugleich wachen und ſchlafen, zugleich lebendig und todt ſeyn kann. Gott kann alſo nicht irren, wo der Menſch gewiß iſt, daß er glauben oder ſich einbilden könnte, Dinge exiſtirten zugleich, die nicht zugleich exiſtiren können. Alles iſt ihm alſo durch ſeine Allwiſſenheit gegenwärtig, wodurch aber weder die Exiſtenz der Dinge, die geſchehen, noch das Daſeyn der künftigen nothwendig wird. So wiſſen die Propheten viel voraus, ohne daß ſie vorher wiſſen, was die Urſache von deſſen bevorſtehender Exiſtenz iſt, ſo wenig viele freye Verände-

rungen der Dinge dadurch nothwendig werden, weil wir dieſelben vorausſehen können. Die Providenz Gottes begreift alſo auch alles Zukünftige. Das Böſe ſieht die Vorherſehung nur, ohne dem günſtig zu ſeyn, der es thut, und läßt es nur des Guten wegen geſchehen, was darauf folgt. Das Gute hingegen kennt Gott nicht allein, ſondern liebt auch den, der es thut, wiewohl er den nicht zwingen will, dem er zum Guten behülflich zu ſeyn beſchloſſen hat, damit weder ſein freyer Wille noch die Möglichkeit ſeines Verdienſtes aufgehoben werde. Der Allwiſſende weis demnach alle zukünftige Dinge ſo vorher, daß ſie entweder ohne ihn geſchehen, welches der Fall mit unſern Verſchuldungen iſt, oder daß ſie mit ihm geſchehen, wie zum Exempel vernünftige Anſchläge und Vorſätze, oder daß ſie durch ihn geſchehen, wie die Werke der Natur. Indeß iſt es ſchwer zu begreifen, wie in Gott ein anderes Vorherſehen ſeyn könne, als das Vorherſehen derjenigen Dinge, die zur Wirklichkeit kommen. Denn kann ein Engel etwas anders thun, als er wirklich thut: Warum ſollte Gott nicht auch etwas anders vorherſehen können, als er wirklich vorherſieht. Dieſe Worte Pulleins beweiſen offenbar, daß er die Worte Providenz und Präſcienz, die doch dem Begriffe nach ſo ſehr von einander unterſchieden werden müſſen, nicht gehörig von einander unterſcheide; ſonſt würde er auf die Frage, die auch von Abälarden iſt, leicht haben antworten können: Wenn er (ich muß, um die Zweydeutigkeit des Ausdruckes ſichtbarer zu machen, das lateiniſche Wort brauchen) etwas providiren kann, was er nicht providirt, und dadurch wiſſen, was er niemals gewußt hat: Kann er anfangen, etwas zu providiren oder vorher zu wiſſen? Pullein läugnet, daß in Gott etwas einen Anfang nehmen könne, weil alles in Gott ewig iſt. Allein er glaubt

Gg 2 doch,

doch, daß beyde Arten der Providenz, oder das Vermögen zu dem einen, und das Vermögen zu dem andern, auf gewiſſe Weiſe gar wohl mit einander beſtehen könnten. So habe der Menſch im Schlafe die Macht, zu wachen, ob er gleich kein Vermögen habe, zu wachen, wenn er ſchläft, welche Worte auch eine Zweydeutigkeit enthalten, weil haben einmal ſo viel als beſitzen, das anderemal aber ſoviel als gebrauchen und ausüben heißt. Mit Gott verhält ſichs nicht anders, wenn man ſagt, daß er etwas providiren könne. Gott könnte, um ein Beyſpiel zu geben, wenn ich lebe, auch mein Leben vorher endigen; allein, wenn ich itzt lebe, ſo iſt es unmöglich, daß ich itzt oder nachher zugleich auch itzt nicht leben ſollte. Dadurch, daß ich behaupte, daß, wenn das, was itzt iſt, durch Gottes Verfügung iſt, Gott nicht das gleich zur Wirklichkeit bringen könne, was zu dem Itzigen nicht gehört, entziehe ich der göttlichen Macht nichts; ich zeige nur, daß ſie eine ſo wohl geordnete Macht iſt, als man ſich nur gedenken kann. Denn es iſt widerſprechend, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey; zugleich geweſen ſey, und doch auch nicht zugleich geweſen ſey. Indeß muß man doch in dem, was man von der Macht Gottes behauptet, mit einer gewiſſen Furchtſamkeit reden, und nicht beſtimmen, was Gott bey ſich ſelbſt vermöge, weil er auszurichten vermögen kann, was uns unbegreiflich iſt. Wir tappen hier im Finſtern. Denn was iſt von unſern Sinnen entfernter, als daß der Leib Chriſti ganz im Himmel bleibe, und dennoch täglich nicht ſtückweiſe, ſondern ganz, wie er iſt, an tauſend Altären von den Gläubigen auf der Erde empfangen und genoſſen werde. Was iſt für die Sinne unglaublicher? Und gleichwohl iſt für den Glauben nichts gewiſſer. Die Macht Gottes iſt, wie ſeine Allwiſſenheit und ſein Wille, ewig, und hat weder Anfang noch

Ende.

Ende. Was er alſo kann, das vermag er allezeit. Eben die Macht, durch die er etwas hervorbringen kann, ehe es iſt, machet, daß ſie ihre Wirklichkeit erhalten hat. Wenn indeß etwas geſchehen iſt, ſo kann er nicht machen, daß es nicht geſchehen ſey; dieſes beweiſet aber keine Ohnmacht. Die Macht, ſeinen Entſchluß aufzuheben, oder was er vorher verhängt hat, unvollendet zu laſſen, hat Gott niemals gehabt. Es iſt ihm unmöglich, zu machen, daß dasjenige, was ſich einmal zuträgt, ſich nicht zugetragen habe; aber immer hat er das Vermögen, das, was zu jeder Zeit geſchieht oder geſchehen iſt, nicht zur Wirklichkeit kommen zu laſſen, ehe es geſchah.

Nunmehr geht Pullein zur Betrachtung des göttlichen Werkes der Schöpfung fort und läßt ſich dabey in die Unterſuchung und Beantwortung vieler unnützen Fragen einer müßigen Speculation ein. Konnte Gott die Welt eher erſchaffen? Konnte er ſo viele andere, als man ſich nur denken kann, erſchaffen? Warum erſchuf er nur eine, und für wen, dieſe eine; wie nach Moſes Beſchreibung in ſechs Tagen und doch auf einmal? Wie ruhete er am ſiebenten Tage von allen ſeinen Werken? Wenn der Himmel ſich um ſich ſelbſt bewegt, bewegen ſich denn auf gleiche Weiſe ſeine Bewohner? oder giebt es noch einen Himmel, der über den ſich um ſich ſelbſt bewegenden Himmel erhoben und ſelbſt unbeweglich iſt? Wenn es einen giebt, den wir als das Vaterland der Geiſter anzunehmen haben, muß denn dieſer geiſtiger Natur und Art ſeyn, oder iſt er körperlich? Iſt er dieß, wozu bedarf die Natur der Geiſter eines körperlichen Ortes? Iſt er geiſtiger Art und Natur; Wie können die Körper der Heiligen ſich darinnen aufhalten, da die Engel und Heiligen einſt bey einander ſeyn werden, indem dieſe, weil ſie die Stelle der gefallenen Engel erſetzen ſollen,

len, nicht von den ſeligen und beſſern Engeln abgeſondert werden dürfen? Wer kann indeß ſagen, daß der Himmel ein geiſtliches Weſen ſey, da es auſſer den guten und böſen Geiſtern keine andre geiſtlichen Weſen giebt? Iſt das unſtreitig, ſo muß er körperlicher Art ſeyn; denn es anzunehmen, daß er ein bloßes Accidenz ſey, muß Unſinnigen überlaſſen werden. Iſt nun der Himmel körperlich, ſo muß es auch die Hölle ſeyn; denn wie ließen ſich ſonſt die Martern des Feuers und des Froſtes darinnen gedenken?

Alle dieſe und viele andere ähnliche Fragen und Auflöſungen, die bloß idealiſche Möglichkeiten und Unmöglichkeiten betreffen und zur Aufklärung der Religion gar nicht beytragen, verdienen ganz vergeſſen zu werden. Ich begnüge mich alſo, bloß ſeine erheblichſten Gedanken von den Engeln anzuführen. Alle Engel ſind gut und weiſe erſchaffen worden, obgleich unter denſelben ein großer Unterſchied der Würde ſtatt hat. Sie empfiengen, wie die Menſchen, alle einen freyen Willen; ſie konnten Gutes und Böſes von einander unterſcheiden, ſie konnten zwiſchen beyden wählen; ſie konnten auch vornehmen oder unterlaſſen, was ſie thun oder nicht thun wollten. Alle dieſe Arten des Vermögens waren größer, als was die Menſchen empfangen hatten. Der Menſch, auf der Erde gebildet, war groß, der Engel im Himmel erſchaffen, war größer. Groß war der Menſch, aber irrdiſch; denn er bedurfte irrdiſcher Nahrung. Größer hingegen der Engel, weil er ganz Geiſt war, und eben darum der Hülfe äuſſerlicher Mittel nicht bedurfte. Deswegen verdiente der Menſch durch die Erlöſung zurückgerufen zu werden; der Engel verdiente es nicht. Denn theils verführte ihn niemand, theils war er auch weit ſtärker. Er konnte freylich fallen und dieſe Möglichkeit

war etwas Gutes, denn weil er fallen konnte, den Willen aber hatte, nicht zu fallen, ſo verdiente er im Guten befeſtiget zu werden. Das Vermögen, zu fallen war etwas Gutes; der Fall ſelbſt etwas Böſes. Jenes hatte er von Gott; dieſes von ſich ſelbſt; er war alſo ſich ſelbſt die Urſache des Böſen. Er vermochte das Böſe und that das Böſe. Was für Böſes? dieſes, daß er von freyen Stücken ſich ſeiner vortreflichen Natur überhob, undankbar gegen ſeinen Schöpfer wurde, und ihm gleich ſeyn wollte. Er war gut; aber durch den Stolz ward er, der vorher gut war, böſe. So verachtete er die ihm angebotene Gnade; die übrigen Engel nahmen ſie dankbar an, und darum beſtanden ſie im Guten, als er mit denen fiel, die ſich auch, wie er, ihrer natürlichen Vortreflichkeit überhoben.

Hier verdient bemerkt zu werden, daß Pullein das Vermögen, Böſes zu thun, nicht für ein Uebel, auch nicht einmal für dasjenige, was die neuern Metaphyſiker das metaphyſiſche Uebel nennen, um es von dem phyſiſchen und dem moraliſchen zu unterſcheiden, gehalten wiſſen wollte; daß er auch dieſes nicht aus jenem herleitete, ſondern vielmehr ſolches dem Misbrauche des freyen Willens zuſchrieb. Sollte Pullein darinnen ſo Unrecht haben? das Vermögen zum Böſen kann nichts anders ſeyn, als die Möglichkeit des Böſen, und dieſe iſt nichts anders, als eine bloße Abſtraction unſers Verſtandes: Wie kann daraus das Böſe, was wirklich iſt oder geſchieht, eingeſehen und begriffen werden? Dieß mag immerhin den Menſchen möglich ſeyn; kömmt es denn dadurch auch zur Wirklichkeit und iſt es nicht immer von allen Weltweiſen für eine falſche Art zu ſchließen gehalten worden, wenn man, wie es erlaubt iſt, von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit zu ſchließen, von der

Möglichkeit des Böſen auf die Wirklichkeit ſchließt? Iſt die eine mit dem andern ſo feſt verkettet, würde nicht daraus unwiderſprechlich folgen, daß alle diejenigen, bey denen dieſe Möglichkeit ſich findet, nothwendig auch alle gefallen ſeyn, oder fallen müßten.

Pullein fährt fort, und lehrt, daß die Engel, die im Guten beharrten, durch das Anſchauen Gottes nunmehr darinnen befeſtiget wären; daß eben darinnen ihre Belohnung und ewige Seligkeit beſtünde. Um den Schwierigkeiten vorzubeugen, welche ſich hervorthun würden, wenn man annähme, daß die Engel ſich, ſchon vor dem Falle einiger von ihnen, des Anſchauens Gottes zu erfreuen gehabt hätten, macht er einen Unterſchied zwiſchen der Erkenntniß Gottes, die ſie gleich, vor dem Falle, von dem Anfange ihres Daſeyns an gehabt hätten, und zwiſchen dem Anſchauen deſſelben. Auch die Engel hätten, wie die Menſchen, vom Glauben zum Schauen kommen müſſen; denn Glaube hieß bey den Scholaſtikern nicht das Vertrauen und die Hofnung, durch Gott ſelig zu werden, ſondern bloß die Erkenntniß von Gott, welche endliche Geſchöpfe im Stande der Prüfung von ihm haben können, bey der ſie glücklich ſeyn, die ſie aber doch verlieren können; die alſo nicht die Seligkeit ſelbſt, ſondern nur der Weg dazu iſt. Uebrigens glaubt er von den gefallenen Geiſtern, wider die Meinung ſeiner Zeiten, aber übereinſtimmig mit vielen ältern Vätern, daß ſie in der Luft zwiſchen dem Himmel und der Erde, wie in einem Kerker zur künftigen Verdammniß gefangen gehalten würden. In Anſehung der Frage, wenn die Teufel gefallen wären, hat er die ſonderbare Meinung, daß Gott zwar alle Engel erſchaffen habe, allezeit gut ſeyn zu können, wenn ſie nicht anders woher verderbt würden; daß aber die Teufel gleich im erſten

Augen-

Augenblicke angefangen hätten, böſe zu ſeyn. Das Daſeyn hätten ſie zwar von Gott, das Böſe ſeyn aber von ſich ſelbſt, und ſo wären gleich im Anfange die Finſterniß über der Tiefe im Teufel, das Licht aber im Engel entſtanden. Was er eigentlich dabey gedacht habe, läßt ſich ſchwer erklären, weil er ſich über dieſe ſeine beſondere Meinung nicht weiter ausgelaſſen hat. Gewiß ein Glück für ihn, daß er Bernhards von Clairvaux Freund war; denn wenn er dieſes nicht geweſen wäre, wie hätte er, ſowohl wegen dieſer Meinung, als wegen desjenigen, was er über die Möglichkeit der Trennung, der mit der Gottheit vereinigten Menſchheit Chriſti durch die Allmacht Gottes, behauptet hatte, den Vorwürfen unerhörter Ketzereyen entgehen können?

Von der Schöpfung der Engel kömmt Pullein, nachdem er zuvor die Frage, ob die nun im Guten beſtätigten Engel noch ſündigen könnten, unterſucht und behauptet hat, daß es ihnen itzt gleichſam unmöglich ſey, weil ſie nunmehr, nach dem Empfange eines gröſſern Maaßes von Gnade, das Gute ſo ſtark liebten, als daß ſie noch ſündigen wollten; ein ſolcher Wille zu ſündigen aber der Unmöglichkeit zu ſündigen ſelbſt, der gemeinen Gewohnheit zu reden nach, gleich zu ſchätzen ſey, auf die Schöpfung des erſten Menſchen, und meint, Gott habe in demſelben, ſo zu ſagen, die Einheit ſeines Weſens und die Abhängigkeit aller andern Geſchöpfe von ihm, als der erſten Urſache aller Dinge, abbilden wollen. Ich übergehe ſeine Fragen, wie es itzt mit der Bildung des Menſchen zugehe; was beyde Aeltern zu derſelben beytragen, weil die Seele mit ihrem Körper vereiniget werde, und bemerke bloß dieſes, daß er die Befleckung derſelben mit der Erbſünde dem Körper zuſchreibe, und aus der verderbten Beſchaffenheit deſſelben ſeine

Sterblichkeit herleite. So ſucht er auch zu beweiſen, daß die menſchlichen Seelen nicht, wie die Körper, durch eine Art von Fortpflanzung entſtünden, und nicht, ſo zu ſagen, traduces oder Ableger von den Seelen ihrer Aeltern wären, wie Auguſtin, und vor ihm ſchon Tertullian, geglaubt hatten, weil beyde die Seele ſich als ein aus feiner Luft beſtehendes, und in ihrer Geſtalt dem Körper in ſeiner ganzen Bildung und Einrichtung ähnliches Weſen vorſtellten, um dadurch, ſowohl die Fortpflanzung der Menſchen und beſonders auch ihrer Seelen von ihren Aeltern, theils auch die Fortpflanzung der natürlichen Verderbtheit unſerer Natur begreiflicher machen zu können. Allein die Gründe, womit Pullein dieſe Meinung widerlegt, ſind weder aus der Natur, ſowohl des Körpers als der Seele, noch auch aus den Ausſprüchen der heiligen Schrift hergenommen, ſondern von ungereimten Folgerungen, welche aus dieſer Meinung fließen ſollten; zum Beyſpiele, daß, wofern man dieſe Meinung annähme, die Seelen Söhne oder Töchter anderer Seelen, oder, wenn von zween Eheleuten ein Vater vor Vollendung der Zeugung, oder eine Mutter vor der Geburt ſtürbe, dann mehr menſchliche Seelen, als Menſchen ſeyn, oder die Seelen der Aeltern durch die Ablegung der Seelen ihrer Kinder als von einer gemeinſchaftlichen Maſſe derſelben, vermindert oder verkleinert werden würden; daß endlich auch dann Gott nicht der Vater der Geiſter genannt werden könnte. Auf Gründe von keinem größern Gewichte und Werthe gründet er die Meinung, daß die menſchlichen Seelen nicht im Anfange aller Dinge erſchaffen wären, ſondern, wenn Menſchen geboren werden ſollten, nicht auſſer ihrem Leibe ſondern in demſelben von Gott erſchaffen würden. Nach ſeiner Vorſtellung bringet Gott die Seelen aller Menſchen, wenn ſie nun mit ihren Leibern vereiniget werden ſollen,

unbe-

unbefleckt, gut und mit ſeinem Ebenbilde geſchmückt hervor, welches, ſeiner Behauptung nach, allein in der Seele und nicht im Körper befindlich iſt. Sie wird alſo bloß dadurch verderbt und zum Böſen geneigt, daß ſie in die Verbindung mit dem durch ihre Stammältern zerrütteten und mit Sünden befleckten Körper tritt. Der Menſch ſelbſt alſo iſt, ob er gleich aus Leib und Seele beſtehet, doch kein von Leib und Seele verſchiedenes Weſen, ſondern die Seele ſelbſt, und deswegen ein Menſch, welches aus den Dogmen der Kirche von der Verbindung beyder Naturen in Chriſto zu einer und derſelben Perſon mit einander auf eine ganz unnütze Weiſe erläutert wird.

Pullein trägt hierauf ſeine Meinung von der Natur und verſchiedenen Kräften der Seele vor, und eignet ihr nach den Begriffen der Peripatetiſchen Philoſophen, die auch in der Folge von mehr Scholaſtikern angenommen worden ſind, drey verſchiedene Kräfte zu, die Vernunft, den Zorn, oder die Iraſcibilität, welche die Quelle aller Thätigkeit und Lebhaftigkeit des Menſchen ſeyn ſolle, wie die Vernunft das Vermögen iſt, Gutes und Böſes von einander zu unterſcheiden, und die Concupiſcenz oder die Begehrlichkeit, deren vornehmſtes Geſchäft auf die Verſorgung des Fleiſches oder des Körpers geht. Die Diener oder Werkzeuge deſſelben ſind die äuſſerlichen Sinne. Die Senſualität oder Sinnlichkeit, dieſe Kraft, durch die äuſſern Sinne zu empfinden, giebt er nicht, wie einige Neuere thun, dem Leibe, ſondern der Seele. Was er übrigens, nach des Plato Meinung, über die Sinne und ihre Art auf die Gegenſtände auſſer ſich und wieder zurück auf die Seele zu wirken, philoſophiert, übergehe ich, weil es bloße Phantaſie iſt und beſſern auf richtige Erfahrungen gegründeten Beobachtungen widerſpricht, ob er gleich dadurch den Zuſtand der Verdammten erläutern zu können glaubt.

Die Vernunft erklärt er für die erſte Kraft der Seele, welche die Herrſchaft über die beyden andern Kräfte, die der Jraſcibilität und Concupiſcenz führet, wenn dieſe unruhigen Dienerinnen derſelben ihr nicht ungetreu werden und ſich ihrer Herrſchaft bemächtigen. Wo nun die Vernunft iſt, da iſt das Vermögen zu unterſcheiden und zu wählen. Alle dieſe Kräfte haben ihren Sitz in der Seele und obgleich, nach dem Ariſtoteles, einander entgegengeſetzte Gattungen auch einander entgegengeſetzte und verſchiedene Arten haben, und, weil man dieſe Kräfte im gemeinen Sprachgebrauche nicht allein der Seele, ſondern auch dem Menſchen zuſchreibt, es deswegen ſcheinen möchte, als wenn man alle dieſe Kräfte entweder doppelt annehmen und dem Menſchen eine beſondere, eine andre aber der Seele zuſchreiben oder doch annehmen müſſe, daß ſie dem Menſchen nicht weſentlich ſind: So gehören ſie dennoch eigentlich der Seele zu und werden dem Menſchen nur zugeſchrieben, weil der Menſch ſowohl aus Leib als Seele beſteht.

Nachdem Pullein ihnen ihren Sitz in der Seele angewieſen hat, ſo zeigt er, wie die Vernunft mit ihren Gefährten darinnen erſcheinet und in welcher Ordnung ſich dieſe in den Kräften äuſſere. Die Begehrlichkeit äuſſert ſich gleich, wenn der Menſch exiſtirt; der Zorn hingegen erſt mit dem zunehmenden Alter des Menſchen. Beyde Kräfte gehen voran und die Vernunft folgt ihnen, die ihre Gegenwart beweiſet, ſo bald ſie zu urtheilen und zu unterſcheiden anfängt. Sie iſt es, wodurch ſie der Aehnlichkeit mit Gott fähig ſind; ſie unterſcheidet auch die Seelen der Menſchen von den Seelen der Thiere, von denen er glaubt, daß ſie mit den Thieren ſelbſt ſterben und untergehen, weil er ſich keine befriedigende Antwort auf die Fragen geben kann, wo ſie nach dem Tode des Thie-

res ſich aufhalten; zu welchem Nutzen ſie fortdauern; in welchem Zuſtande ſie ſich befinden; ob ſie angenehme oder ſchmerzliche Empfindungen haben; ob, wenn ſie fortdauerten, ſie auch wieder auferſtehen würden, weil die Menſchen wieder auferſtehen werden. Uebrigens beſtreitet er die Meinungen derer, welche die Seelen der Thiere läugnen, und beweiſet es daraus, daß ſie ſowohl als die Menſchen Imagination und Gedächtniß haben.

Nach dieſer kurzen Digreſſion kömmt Pullein zu dem erſten Menſchen zurück, zeigt, wie er, ſeiner Natur nach, beſchaffen geweſen und durch ſeine Verſchuldung verſchlimmert worden ſey und ſucht die Einwürfe wider die Weisheit und Güte Gottes, die aus dem zugelaſſenen Falle deſſelben ſich hervorthun, zu widerlegen und aufzulöſen. Der gegenwärtige Zuſtand deſſelben war beſſer, als der unſrige nun iſt, unvollkommener aber ſeyn wird, als der künftige. Hätte ſich der Menſch mit ſeiner Nachkommenſchaft in dieſem mittlern Zuſtand erhalten, ſo würde er nicht geſtorben, ſondern nach überſtandener Prüfung gleich zur Herrlichkeit des ewigen Lebens erhoben worden ſeyn. Denn wie es auſſer Zweifel iſt, daß ſich ſeine Verſchlimmerung über alle ſeine Nachkommen verbreitet hat: So iſt es auch glaublich, daß, wofern er Gott gehorſam geblieben wäre, dieſe auch alle im Guten beſtätiget worden ſeyn und ſich dieſer Gnade durch die Nachahmung ſeines Gehorſams würdig gemacht haben würden. Vermuthlich würden alsdann keine andre Menſchen geboren worden ſeyn, als die nur, die nun auch Kinder des Lichts werden. Der Grund ſoll ſeyn, daß es ſich nicht geſchickt hätte, daß andre mehr gebohren worden wären. Allein weil die Menge der gefallenen Engel durch die Menge der Menſchen erſetzt werden ſollte; (denn das iſt nach ſeiner Meinung, einer von den

End-

Endzwecken ihrer Schöpfung;) ſo iſt es anſtändig zu glauben, daß die Menge derer, welche den Verluſt erſetzen ſollten, ſo groß ſeyn mußte, daß die Anzahl der Seligen in den Menſchen und Engeln eben ſo groß ſeyn könnte, als die Anzahl der guten war, ehe die Teufel fielen.

Pullein macht ſich hier den Einwurf, ob denn keine Menſchen erſchaffen worden ſeyn würden, wenn keine Engel gefallen wären; denn wären keine Menſchen geſchaffen worden, ſo wäre dieſe Welt, mit der Luft, der Sonne und den Sternen, die bloß zu unſerm Nutzen dienten, überflüßig geweſen. Allein darauf antwortet er, daß, wofern auch keine Menſchen erſchaffen worden wären, dennoch alle dieſe Dinge zur Zierde der Welt gedienet haben und alſo deswegen nicht überflüßig ſeyn würden. Da ſich aber beydes doch hätte zutragen können, ſo ſcheint es ihm glaublich zu ſeyn, daß, im Falle daß die Engel nicht ungehorſam geworden wären, das Jeruſalem, was droben iſt, noch weit bevölkerter geworden ſeyn würde. Denn alsdann würde die hinzukommende Menge der Menſchen das Heer der Engel, welches keinen Abgang erlitten hätte, ſondern vollſtändig geblieben wäre, ausnehmend vergrößert haben. Die Anzahl der Engel hat ſich indeß vermindert, und dieſe wird nunmehr durch die Menſchen, welche Gott, durch die Erlöſung, von ihrem Falle aufzurichten beſchloſſen hat, nach und nach nicht allein vollkommen ergänzt, ſondern auch noch vermehrt werden. Da er indeß die Möglichkeit des Gegentheils nicht leugnen will, ſo glaubt er, daß den Einwürfen, die daher genommen werden möchten, begegnet werden könnte, wenn man annähme, daß, falls diejenigen, welche die Stellen der verlornen Engel erſetzen, den erlittenen Verluſt durch die Menge überwögen,

gen, ſie ihn doch, durch ihren größern Werth überwiegen würden, welches er weitläuftig zu beweiſen ſucht. Das eine oder das andre gereicht, nach ſeiner Meinung zur Verherrlichung Gottes, der aus dem Falle ſo viel Gutes hervorgebracht hat. Damit will er den Fall weder in den Menſchen noch in den Engeln loben, obgleich Engel und Menſchen an Herrlichkeit dadurch gewonnen haben. Er hält den Fall für böſe; aber er preißt Gott. Gott, ſagt er, iſt bewundernswürdig, daß er beyde, Engel und Menſchen auf eine bewundernswürdige Weiſe zu erhalten ſucht; noch bewundernswürdiger, daß er den Nachtheil, den beyde litten, auf eine ſo bewundernswürdige Weiſe verbeſſert. Es würde etwas großes geweſen ſeyn, wenn er die, die gut erſchaffen waren, im Guten erhalten hätte; nun aber hat er gewiß noch etwas größeres gethan, daß er das Böſe in etwas Gutes verwandelt hat. Denn obgleich Gott nichts zu ſchwer iſt, ſo ſcheint es doch möglicher und leichter zu ſeyn, das, was nicht iſt, zum Daſeyn zu bringen, weil da nichts iſt, was Widerſtand thut, als das, was böſe iſt, weil da ſich Widerſtand findet, zu verbeſſern. O du unausſprechliche Barmherzigkeit, ruft er aus! Wir haben den Schöpfer verlaſſen; wir ſind zum Verräther übergegangen, und der Barmherzige wird doch über unſere Thorheit nicht erbittert, ſondern es wird nur ſeine Barmherzigkeit deſto unwiderſprechlicher bewieſen, da er die Flüchtigen nicht allein wieder zurück ruft, ſondern ſie auch ſelbſt durch ſeinen Tod erlöſt! O ein verehrungswürdiger Richter! Der Engel misbraucht ſeine Freyheit und fällt; ein anderer hat durch ſeinen Fall gewonnen, was haſt du alſo, o Satan, ausgerichtet. Die Verbindung mit deinen Genoſſen haſt du zerriſſen; den Menſchen haſt du durch deine Tücke verführt; Wem haſt du aber geſchadet: Die menſchliche Natur und ſelbſt die engliſche iſt

dadurch ungleich größer geworden. Der Himmel hat dich verloren, oder vielmehr, weil du ſeiner unwürdig warſt, ausgeſtoßen: Wem haſt du alſo geſchadet? Dir allein! Der Menſch wäre vielleicht nicht erſchaffen worden, wenn die Hofſtaat des Himmels keinen Verluſt erlitten hätte. Nun iſt ſie größer, und, wo nicht größer, doch beſſer geworden.

Dieß ſind theologiſche Träume, wird man ſagen; denn es ſind Umherwanderungen, nicht der Religion und Vernunft, ſondern der Einbildung im Reiche ſcheinbarer Möglichkeiten; aber Pullein iſt nicht der erſte, der ſolche Viſionen gehabt hat. Anſelm von Canterbury war ſchon in dergleichen Träume verfallen, welche Namen alle Hypotheſen verdienen, die zwar durch den Schein der Neuheit blenden, aber, wenn ſie eine Schwierigkeit heben, vielleicht zehn und mehr Schwierigkeiten erregen.

Der erſte Menſch würde alſo nicht dem Tode unterworfen geweſen ſeyn, wofern er nicht von dem Willen Gottes abgewichen wäre. Er würde auch niemals die Beſchwerlichkeit der Arbeit empfunden; die Stammmutter der Menſchen würde, wenn ſie unſchuldig geblieben wäre, ohne Schmerzen geboren haben; auch würden alle ihre Nachkommen in einen eben ſo glücklichen Zuſtand verſetzt worden ſeyn. Die Schmerzen der Geburt, die Unterwürfigkeit derſelben unter den Willen ihres Mannes und ſein mühſeliges Leben, in welchem er ſein Brod im Schweiße ſeines Angeſichtes eſſen muß, ſind lauter Folgen ſeiner Uebertretung, wodurch er den von Gott mit ihm errichteten Bund brach; deſſen Beobachtung auch alle ſeine Nachkommen von aller Beſchwerde befreyet haben würde. Unter allen Scholaſtikern iſt, ſo weit ich ſie kenne, Pullein der erſte, welcher das urſprüngliche Verhältniß Gottes gegen den Menſchen und des Menſchen

gegen

gegen Gott unter dem Bilde eines Bundes zwiſchen beyden vorſtellt.

Der erſte Menſch lebte im Paradieſe, welches Pullein als eine überaus herrliche und angenehme Wohnung, beſchreibt. Der Baum des Lebens darinnen, war beſtimmt, ihn vor Krankheit, Alter und Tod zu ſichern. Weil er ſeiner Sünde wegen ſterben ſollte, wurde er aus dem Paradieſe vertrieben; und vermuthlich, wie Pullein nach einer alten Sage glaubt, in die doppelte Höhle mit den Patriarchen begraben, wo er auch zuerſt erſchaffen worden ſeyn ſoll. Zum Beweiſe beruft er ſich auf die Worte Gottes, nach einer alten lateiniſchen Ueberſetzung: **Du ſollſt wieder zur Erde zurückkehren, von welcher du genommen worden biſt.** Wie er die Verwahrung des Paradieſes, durch einen Cherub mit einem bloßen flammenden Schwerdte, damit kein Menſch wieder zu demſelben hinzunahen könnte, erklären ſolle; eigentlich oder myſtiſch, darüber iſt er ungewiß. Die Abſicht der Erzählung iſt aber, wie er glaubt, unſtreitig der tiefere Eindruck, den die Verſtoßung des erſten Menſchen aus dem Paradieſe, machen ſollte, damit wir uns immer lebhaft daran erinnern möchten, daß ſie eine ſehr ſtrenge Beſtrafung der Sünde geweſen ſey.

Er kehret nochmals in das Paradies zurück, um den erſten Menſchen in dem Stande ſeiner Unſchuld zu betrachten. Dieſer alſo konnte ſterben und nicht ſterben; ſündigen, und von der Sünde ſich enthalten; denn er wurde von der Luſt zur Sünde, welche er den Zunder derſelben nennt, noch nicht zur Verſchuldung gereizt; aber es hielt ihn auch keine Gewalt von der Sünde zurück. Auf beyden Seiten gleich frey hatte er das Vermögen, zu thun, was verboten war; aber er konnte

 durch

durch den Beyſtand Gottes auch das Gute thun. Hier haben wir die Vorſtellungen, die ſich in der Folge die meiſten Scholaſtiker, theils von der Luſt zur Sünde, als einem bloßen, an ſich ſelbſt nicht böſen Zunder derſelben; theils von der urſprünglichen völligen Indifferenz der erſten Menſchen gegen das Gute und Böſe gemacht haben, wodurch von der Aehnlichkeit der erſten Menſchen mit Gott eine überwiegende Geneigheit derſelben zum Guten völlig ausgeſchloſſen wird. Gleichwohl ſoll der erſte Menſch, ſeines Falles wegen, um ſo viel unreiner geworden ſeyn, je mehr Kräfte er gehabt haben ſoll, als wir, die wir durch den Zunder zum Falle geneigt und, aus dem Paradieſe verwieſen, über die Gewalt des Verführers einen herrlichen Triumph davon tragen, und nach den zerriſſenen Feſſeln unſerer Sclaverey in unſer Vaterland zurückkehren können.

Konnten die erſten Menſchen auch auf eine andre Weiſe ihren Willen misbrauchen? Warum wurde Eva zuerſt verführt? Warum wurde der Mann zuerſt vors Gericht gefordert? Warum wird behauptet, daß er ſich ſchwerer verſündigt habe, als ſie? Warum wurde der bloße Genuß verboten? Warum wurde derſelbe ſo hart beſtraft? Oder folgte der Tod nicht bloß auf den Genuß? Oder auch auf andre vorhergehende Verſündigungen? Trifft der erſte Fluch, ob er gleich dem Manne allein angekündiget wird, auch das Weib und ihre Nachkommenſchaft? Warum ſtand der Baum der Uebertretung und des Lebens mitten im Paradieſe? Wie lange hätte er ſich des Genuſſes ſeiner Frucht enthalten ſollen? Wie kann es mit der Gerechtigkeit Gottes beſtehen, daß ſein Geſetz etwas verbot, wovon er vorher ſah, daß es doch geſchehen würde? Warum bedurften die erſten Menſchen keine Kleider? Warum ſchämten ſie ſich ihrer Blöße? In welcher

welcher Geſtalt erſchien Gott den erſten Menſchen? Was würde geſchehen, wenn das Weib allein geſündiget hätte? Wie ſind beyde erſten Sünder geſtraft worden? Wenn wird dieſe Strafe, die ſich auch auf ihre Nachkommen erſtreckt, ein Ende nehmen? Was für einen Nutzen hat ſie gehabt? Wird jemand um ſo viel verderbter, je weiter er ſich von ſeinem erſten Urſprunge entfernt? Wie würde die Empfängniß beſchaffen ſeyn, wenn ein Menſch ohne Empfindung einer ſinnlichen Luſt zeugte? Was iſt der erſte Urſprung des Böſen bey den Engeln und bey den Menſchen? Beſteht das natürliche Verderben nur in Einer Sünde oder in mehrern? Wird den Nachkommen Adams nur die erſte Uebertretung deſſelben, oder werden ihnen alle ſeine Verſündigungen zugerechnet? Dieſe und viele andre Fragen, unter denen einige ſind, die ſich mit der Züchtigkeit eines Cardinals nicht recht wohl vereinigen laſſen, ſind es, womit er ſich ſehr ausführlich beſchäftigt, ehe er auf die Mittel und Anſtalten kömmt, welche Gott gewählt hat, die Menſchen von den unſeligen Folgen der erſten Uebertretung zu erlöſen. Eine große Menge größtentheils ſeltſamer und unnützer Fragen, deren Beantwortungen, wenn ſie auch noch ſo viel Wahrheit und Zuverläſſigkeit hätten, als ſie nicht haben können, doch niemanden weiſer, gottſeliger und beſſer machen würden!

Pullein handelt nun von dem moſaiſchen Geſetze, von der Beſchneidung, von dem Geſetze der Gnade, wie die Lehre des Evangelii genannt wird, von dem Unterſchiede zwiſchen beyden, von den geringern und größern Vorzügen derſelben vor einander, wie auch von der Einſchränkung des einen und dem weiten Umfange des andern, und dann von der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum. Die Quellen der Fragen, welche die Betrach-

tung dieſer Gegenſtände erregt, fließen ſo reichlich und überflüßig, daß es die unangenehmſte Arbeit ſeyn würde, ſie alle anzuführen und von den Entſcheidungen derſelben Rechenſchaft zu geben, da zumal auch die ſpätern Scholaſtiker ſo viel damit zu thun gehabt haben. Ich will alſo nur das Merkwürdigſte von demjenigen anführen, was er über die Menſchwerdung Jeſu Chriſti, über die Abſicht derſelben, über ſeine Leiden und ſeinen Tod, über die Beſtimmung und den Nutzen deſſelben, wie auch über die Niederfahrt Jeſu zur Hölle und über einige mit dieſen verſchiedenen Lehrſtücken verwandte Meinungen ſeiner Zeit ſagt.

Die Menſchwerdung Jeſu Chriſti beſchreibt er nach dem, was darüber von der Chalcedonenſiſchen allgemeinen Kirchenverſammlung beſtimmt und feſtgeſetzt worden war, als eine immerwährende Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur Jeſu in einer Perſon, mit einer ihm nicht allezeit gewöhnlichen Deutlichkeit. Er iſt ſehr ſorgfältig, von dieſer Vereinigung alle Ideen einer Verwandlung dieſer Naturen in einander oder einer eben ſo widerſprechenden Vermiſchung derſelben mit einander zu entfernen; jedoch mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß ſie die innigſte und zugleich die einzige Vereinigung in ihrer Art ſey, mit welcher keine verglichen werden könne, als die Verbindung einer vernünftigen Seele und eines organiſchen Körpers mit einander in einer einzigen Perſönlichkeit, die ihren Sitz und Grund doch nicht ſowohl im Leibe, als in der Seele habe. Indeß kann er ſich doch nicht enthalten, über dieſe Lehre verſchiedene ſonderbare Fragen aufzuwerfen, deren Entſcheidung, wenn ſie ſicher entſchieden werden könnten, doch keinen Nutzen für die Chriſten haben. So fraget er, in welchem beſtimmten Zeitpuncte eigentlich die Vereinigung

gung der göttlichen Natur des Sohnes mit der von ihm in dem Leibe der Jungfrau Maria angenommenen menſchlichen Natur geſchehen ſey. Geſchah ſie in dem Augenblicke der Empfängniß ſeines Leibes, als durch die wunderthätige Wirkung des heiligen Geiſtes ein Theil des Blutes, oder des Leibes der Jungfrau Maria abgeſondert wurde, um den menſchlichen Leib des Erlöſers zu bilden, ehe noch eine vernünftige menſchliche Seele, um denſelben zu beleben, damit verbunden worden war? Denn daraus folget, daß die Vereinigung beyder Naturen eine Zeit lang nur in der Vereinigung ſeiner göttlichen Natur bloß mit einem Theile ſeiner menſchlichen, nämlich nur mit der von keiner Seele belebten Subſtanz ſeines Leibes geweſen ſey. Oder geſchahe ihre Verbindung damals erſt in dem Augenblicke, als der wunderthätig in der Jungfrau Maria gebildete menſchliche Leib Jeſu ſo weit vollendet war, daß er nun von der vernünftigen Seele der menſchlichen Natur Jeſu belebet werden konnte? Pullein bejahet die erſte Frage und verneinet die zweyte; jedoch mit einer gewiſſen Schüchternheit, ob er gleich erklärt, daß das Erſte angenommen werden zu müſſen ſcheine und glaubt, daß darinnen der Grund liege, warum in dem Tode Jeſu, in welchem eine Trennung ſeiner Seele und ſeines Leibes erfolgt ſey, dennoch die perſönliche Vereinigung ſeiner göttlichen Natur ſowohl mit der Subſtanz ſeines Fleiſches, als mit der Subſtanz ſeiner Seele, ungeachtet der in dem Tode vorgegangenen Trennung dieſer beyden Subſtanzen, immer fortgedauert habe. Dabey nimmt er die Meinung an, daß nicht der ganze Menſch Chriſtus, ſondern bloß ſein Leib geſtorben ſey, ungeachtet durch die Trennung derſelben von der Seele nicht allein ſein Verhältniß gegen dieſe, ſondern auch das Verhältniß der Seele gegen ihn aufgehoben worden iſt; eine Meinung, welche vielleicht einem an-

dern den Vorwurf der Ketzerey und die Excommunication zugezogen haben würde; wenigſtens hätte ſich Abälard nicht ſo ausdrücken dürfen.

Zwo von einander unterſchiedene Naturen alſo, oder, weil die menſchliche Natur aus zwo Subſtanzen beſteht, drey von einander unterſchiedene Subſtanzen, die göttliche, die Subſtanz des Leibes Chriſti und die Subſtanz ſeiner vernünftigen Seele wurden in der Perſönlichkeit des Sohnes Gottes zu einer Perſon vereiniget. Dieſer Lehrſatz veranlaßte die Frage, ob nun Chriſtus deswegen eine zwiefache oder dreyfache, oder eine aus drey Subſtanzen zuſammengeſetzte Perſon genannt werden könnte. Pullein verneinet dieſes, und zwar aus dem Grunde, weil die göttliche Natur kein Theil zu Einem Ganzen werden, wohl aber ein oder mehr Subſtanzen zu einer ihr eigentlich zugehörigen Perſönlichkeit annehmen können. Auch behauptet er in der Folge, es hätte auch der Vater und der heilige Geiſt Menſch werden können, wofern man auf die Möglichkeit davon überhaupt ſähe; aber es hätte nicht geſchehen müſſen, weil es ſich nicht geziemt hätte, daß aus der Dreyeinigkeit eine Perſon mit einem Menſchen, und ein Menſchenſohn würde, ohne in der Gottheit ein Sohn zu ſeyn. So hätte auch der Sohn Gottes ein Menſch werden können, ohne eine Mutter zu haben, oder es durch eine Mutter zu werden; dieß hätte aber auch nicht ſeyn müſſen, weil er ſonſt den Menſchen in allen Dingen, die Sünde allein ausgenommen, ähnlich geweſen ſeyn würde. Denn daß er Menſch wurde, ohne einen Vater zu haben, war nothwendig, damit er ganz unſchuldig und von aller Erbſünde rein geboren werden konnte, welches nicht möglich geweſen wäre, wenn er durch den ehelichen Umgang eines Mannes mit ſeiner Gattinn eine menſchliche Natur angenommen hätte. Der

Grund

Grund dieſer Meynung lag darinnen, daß Pullein, wie Auguſtin, glaubte, die mit dem ehelichen Beyſchlafe verknüpfte ſinnliche Luſt ſey nicht bloß in dem Uebermaaße oder in der Ausſchweifung darinnen ſündlich, ſondern ſey an und für ſich ſelbſt böſe, und eben deswegen die Urſache von dem natürlichen moraliſchen Verderben des Menſchen; eine Meynung, welche ein Ueberbleibſel der manichäiſchen Meynungen war, zu denen ſich Auguſtin, vor ſeinem Uebergange zu der rechtgläubigen Parthey der Chriſten, bekannt hatte, die wegen ſeines Anſehns unter ihnen auch dieſen der Vernunft und Schrift ſo widerſtreitenden Irrthum, als einen Orakelſpruch, annahm, und durch alle Zeitalter fortpflanzte.

Pullein erklärte auch die in der Kirche nun ſo gewöhnlichen Formeln: Gott iſt Menſch geworden; Gott hat gelitten; Gott iſt geſtorben; in einem guten und ſchriftmäßigen Sinne, und bezeuget, daß dadurch bloß angezeiget werden ſolle, daß derjenige, der für uns ſo viele Leiden und den Tod übernommen hat, in Einer Perſon nicht allein ein wahrer Menſch, ſondern auch Gott ſey. Er macht dabey die Anmerkung, daß man auch wohl ſagen könnte: Gott ſey der Saame des Weibes geworden; daß es aber fehlerhaft ſey, Formeln zu gebrauchen, die von dem katholiſchen Gebrauche abwichen, wenn ſie auch einen guten Sinn hätten, weil ſie doch mißverſtanden werden, und neue Streitigkeiten erregen könnten. Dabey läßt er ſich auf die Beantwortung einer andern eben ſo unnützen Frage ein; ob Chriſtus wegen der vierfachen Veränderung, welche ſein menſchlicher Leib bey deſſen Empfängniß, bey der Belebung deſſelben von ſeiner Seele, in ſeinem Tode und durch ſeine Auferſtehung erfahren habe, als eine vierfache Perſon betrachtet werden könne, und antwortet, daß die Veränderung des Fleiſches die Per-

ſon nicht verändere, und Chriſtus immer eine und dieſel-be Perſon geblieben ſey, weswegen auch aus der Tren-nung des Leibes und der Seele Chriſti keine Theilung oder Trennung der Perſon gefolgert werden könne. Von glei-cher Beſchaffenheit iſt ſowohl die Frage, ob aus der Leh-re von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes folge, daß in dem einigen göttlichen Weſen nun nicht drey, ſondern vier Perſonen ſubſiſtirten, als auch die Beantwortung derſelben mit der damit verbundenen Anmerkung, daß, wie man in Gott nur Eine einige Subſtanz und drey von einander unterſchiedene Perſonen bekennen müſſe, man auf gleiche Weiſe in Chriſto bloß eine Einheit der Perſon und eine Dreyeinigkeit der Subſtanzen zu verehren habe; lauter unfruchtbare Fragen und Klügeleyen, welche kei-nen Einfluß auf den Hauptzweck des Chriſtenthums haben!

Der Sohn Gottes hat eine menſchliche Natur, mit allen unſchuldigen Schwachheiten derſelben angenommen. Aber hat er auch die Unwiſſenheit, mit welcher alle an-dere Kinder der Menſchen in den Leibern ihrer Mütter empfangen, und von ihnen gebohren werden? Pullein zweifelt nicht allein daran, ſondern behauptet auch das Gegentheil. Denn er hält die Unwiſſenheit, mit welcher alle Kinder empfangen und gebohren werden, für eine Frucht und Wirkung der Sünde, rechnet dieſelbe zum Verluſte des göttlichen Ebenbildes, und glaubt deßwe-gen, daß Chriſtus ſchon in dem Leibe ſeiner Mutter mit einer vollkommenen Erkenntniß und Weisheit in ſeiner menſchlichen Natur erfüllet worden, und weder vor ſei-ner Geburt noch nach derſelben eines wirklichen Wachs-thumes, weder an Erkenntniß und Weisheit noch auch an moraliſcher Güte und Rechtſchaffenheit fähig, ſondern von ſeiner Menſchwerdung an in beyden Stücken allezeit

gleich vollkommen geweſen ſey, und folglich nicht zu verſchiedenen Zeiten Verdienſte von verſchiedener Größe und Vortreflichkeit gehabt haben könne, weil nur theils die Menſchen, die in keiner ſo innigen Vereinigung mit der Gottheit ſtehen, theils die Engel oder vielmehr die gefallenen böſen Geiſter einer ſo verſchiednen Modification ihrer Natur fähig ſind; jene wieder vollkommner und weiſer, dieſe immer thörichter und ſchlimmer werden könnten. Zwar ſagt die Schrift, daß Jeſus, wie an Jahren, alſo auch an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menſchen zugenommen habe. Allein ſeine Meynung iſt, daß der Evangeliſt mit dieſer Nachricht bloß ſagen wolle, daß die Menſchen mit ſeinen zunehmenden Jahren auch immer mehr erkannt hätten, oder immer mehr hätten erkennen können, wie vollkommen weiſe und gut der Erlöſer zu allen Zeiten geweſen ſey.

Was die Geburt des Erlöſers betrifft, ſo glaubt er, um der Würde ſeiner Perſon willen, der damals gemeinen Meynung folgen zu müſſen, daß ihn ſeine Mutter, ohne die bey allen menſchlichen Geburten natürliche Oeffnung und Erweiterung oder Trennung der dazu beſtimmten Theile ihres Körpers zu erfahren, gebohren habe; daß Jeſus durch ihren Leib eben ſo hindurchgegangen ſey, wie er ſeinen Jüngern ſich in der Folge lebendig zeigte, und zu ihnen kam, ohne die verſchloſſenen Thüren ihrer Wohnung zu öffnen; denn dieß war auch eine gangbare Meynung der damaligen Zeiten. Man glaubte, nicht freygebig genug mit Wundern ſeyn zu können, in der zwar guten, aber der wahren Religion doch ſehr nachtheiligen Meynung, daß die Würde und Hoheit des Gottmenſchen durch den Glauben ſolcher unnöthigen Wunder verherrlichet werde. Im zweyten Jahrhunderte war dieſe Meynung, als valentinianiſch oder gnoſtiſch,

eine Ketzerey, die von der Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche ausſchloß.

Pullein lehret nun, Chriſtus habe ohne Sünde ein Kind, ein Knabe und ein Jüngling werden können; er ſey ein Muſter aller Tugenden für die Menſchen geworden; er habe denſelben die vollkommenſte Religion verkündiget; er habe die Macht gehabt, ſeine Lehre mit göttlichen Wundern zu bekräftigen; er ſey, ungeachtet er in der Vereinigung ſeiner menſchlichen Natur mit der göttlichen den Gebrauch der Allmacht Gottes gehabt habe, darum doch Gott an Macht nicht gleich geworden; er habe immer als Menſch ſeinen eigenen Willen gehabt, aber denſelben dem Willen ſeiner göttlichen Natur beſtändig unterworfen, als ein Menſch ſey er auch mit den Tugenden der Hoffnung und der Liebe geſchmückt geweſen; die Stelle des Glaubens aber habe bey ihm das Anſchaun Gottes vertreten; auch habe er um unſerer Erlöſung willen leiden und ſterben können und wollen. Auf eine umſtändliche Entwickelung dieſer Lehren wird die Abſicht und Beſtimmung der Leiden und des Todes Jeſu Chriſti erklärt. Nach Pulleins Meynung hat der Erlöſer leiden wollen; theils weil ſolches unſerer Erlöſung wegen nothwendig war, ob er uns gleich auch auf eine andere Weiſe hätte erlöſen können; theils um uns ein Beyſpiel zu geben, wie wir die Leiden und Widerwärtigkeit dieſes Lebens mit Standhaftigkeit und Geduld ertragen ſollen. Chriſtus hat für uns, die wir vom Satan gefangen gehalten wurden, ein Löſegeld bezahlt; aber nicht, wie von einigen ältern Lehrern geträumt worden iſt, und noch von einigen geträumt würde, dem Teufel, damit er gleichſam kein Recht hätte, zu klagen, daß ihm ſeine Gefangenen widerrechtlicher Weiſe entriſſen worden wären; denn er habe kein Recht gehabt, uns unter ſeiner tyranniſchen

Gewalt

Gewalt zu behalten. Das konnte Jeſus nicht thun, weil er Gott war. Die Bezahlung eines ſolchen Löſegeldes an den Satan, der daſſelbe nicht angenommen haben würde, wäre, wie Pullein urtheilt, eine Abgötterey geweſen. Hieraus folgert er denn, daß Chriſtus Gott ein Löſegeld für uns bezahlte und ihm ſein Opfer darbrachte, wofür er dann, wegen des göttlichen Wohlgefallens daran, die Menſchen von ihrer Gefangenſchaft erlöſte, und ihren Widerſacher, den Teufel demüthigte. Chriſtus erduldete ſo große Leiden, damit wir uns nicht fürchten möchten, um unſers Heiles willen alles das erdulden zu müſſen, was er für andere und zu ihrem Beſten erduldet hatte. Merkwürdig iſt es, daß Pullein den Traum, in welchem das Weib Pilati die Unſchuld Chriſti erkannte, nicht für einen göttlichen Traum, oder wenigſtens für eine natürliche Wirkung ihrer eigenen Ueberzeugung von ſeiner Unſchuld, ſondern für einen Verſuch des Teufels gehalten wiſſen wollte, das Leiden und den Tod Jeſu Chriſti zu verhindern.

Die Wirkungen des Todes Jeſu Chriſti ſind in dieſem Syſtem theils die Vergebung derjenigen Sünden, die vordem von den Heiligen begangen, und ihnen bis zu ſeinem Tode noch nicht erlaſſen worden waren, theils die Erlaſſung derjenigen, welche die Heiligen nach ſeinem Tode in den künftigen Zeiten begehen würden, und zwar um ihres durch die Liebe thätigen Glaubens willen, welches für die Geſchichte der Lehre vom Glauben anzumerken iſt; theils aber die Erlöſung der Gläubigen des alten Bundes aus der Hölle, worinnen ſie bis zu ſeiner Niederfahrt dahin eben deswegen geweſen ſeyn ſollten, weil ſie die Vergebung ihrer Vergehungen, wegen des für ſie noch nicht dargebrachten Opfers Jeſu Chriſti auch noch nicht hätten empfangen können. Dabey

bey nimmt Pullein Gelegenheit, die Hölle in die Untere, worinnen ſich die Verdammten befinden, und in die Obere, welche näher an die Erde gränzen ſoll, einzutheilen. Die alten Gläubigen verdienten wohl, weil ſie durch den Glauben gerecht waren, die Seligkeit; aber nicht eher völlig, bis ihr Verdienſt durch das Verdienſt Chriſti ergänzt wurde; eine Meynung, die in der Folge von der römiſchen Kirche, nicht ohne Verkleinerung des unendlichen Werthes der Leiden und des Todes Jeſu, zum Range der Glaubensartikel erhoben worden iſt. Um alſo die Gläubigen aus der erſtern oder aus der obern Hölle zu erlöſen, fuhr die Seele Chriſti nach ihrer Trennung vom Leibe in dieſelbe hinab, wo auch der Schoos Abrahams geweſen ſeyn ſoll, in welchem der Reiche den armen Lazarus erblickte; in welchem ferner die Gerechten zwar nicht von den Strafen der Verdammten gequält wurden, aber doch den Stachel oder den Biß des Todes empfunden haben ſollten. Pullein wollte gern auch ein Fegfeuer für die Gläubigen des alten Bundes haben. Da aber der obere Theil der Hölle der Schoos Abrahams ſeyn ſollte: So iſt er über den eigentlichen Ort deſſelben in Verlegenheit, und wagt ſich nicht, entſcheidend zu beſtimmen, ob dieſer Ort in der untern Hölle geſucht werden müſſe. Indeß nimmt er an, diejenigen, welche noch eine Reinigung bedurft hätten, würden ohne Zweifel vor ihrer Ausführung aus der Hölle, wofern ſie ſich von den ihnen noch anklebenden, noch durch eigene Genugthuung in dieſem Leben getilgten Sünden gereiniget hätten, daraus in den Schoos Abrahams verſetzt worden ſeyn, um bis zu ihrer völligen Erlöſung aus der Hölle in dieſem daſelbſt befindlichen Schooße Abrahams zu ruhen. Zugleich fragt er, wo nun für die Gläubigen, die in dieſem Leben für ihre Sünden nicht genug gebüßt hätten, das Fegfeuer zu ſuchen ſey, im Himmel

oder

oder in der Hölle. Im Himmel, meynt er, könne es nicht ſeyn, weil da kein Schmerz noch Leiden ſeyn könne. In die Hölle will er daſſelbe auch nicht ſetzen, weil nur die Verdammten dahin gehörten. Deswegen entſchließt er ſich, ſeine Unwiſſenheit darüber zu bekennen, ob er gleich durchaus ein Fegfeuer geglaubt haben will, und ſeinen Nachkommen die Mühe überläßt, den Ort und die Lage davon genauer zu beſtimmen.

Eben ſo machte ihm die Frage viel zu ſchaffen, wenn die in dem Fegefeuer gereinigten Seelen zum Himmel zugelaſſen würden. Es ſcheine, ſagt er, daß dieß geſchehe, wenn ihre Buße vollendet iſt; man möchte denn ſagen, daß, wenn ſie ihre Genugthuung nicht auf der Erde vollendet hätten, wo man eigentlich für dieſelben eine vollkommene Büßung leiſten ſollte, dieſelben ſich bis zur Auferſtehung in gewiſſen ruhigen und angenehmen Gegenden aufhalten müßten, weil die Buße nach dem Tode es nicht verdienen könnte, daß ſie nach ihrer vollendeten Reinigung eher, als in der Auferſtehung in den Himmel aufgenommen würden. Allein dawider hat er den Zweifel, daß ſolches etwas hartes ſeyn würde; denn es ließe ſich der Fall denken, daß vielleicht zu den Zeiten der Apoſtel einige geſtorben wären, die, hätten ſie nur noch einige Tage länger gelebt, ihre Buße gewiß ganz vollendet hätten. Sollten nun dieſe deswegen, daß zur Vollendung ihrer Buße und völligen Reinigung noch einige Tage fehlten, mit dem vollen Genuſſe der Seligkeit bis zur Auerſtehung warten müſſen? Dieſer Zweifel macht es ihm wahrſcheinlich, daß ſowohl die itzigen Gläubigen aus ihren vermuthlich außer der Hölle befindlichen Fegefeuern nach vollendeter Reinigung in dem Himmel übergiengen, wie die Gläubigen des alten Teſtamentes aus ihren Fegefeuern in der Hölle nach ihrer vollendeten Reinigung in

den Schoos Abrahams übergegangen wären. Ich ſchweige von andern eben ſo ſeltſamen Fragen, auf welche Weiſe die Gläubigen vor den Zeiten Chriſti in ihrem Fegfeuer gereiniget worden ſind; ob der Heiland diejenigen, die bey ſeiner Höllenfahrt noch nicht völlig gereiniget waren, auch aus der Hölle ausgeführt, oder ob er ſie bis zur Vollendung derſelben noch eine Zeitlang da gelaſſen habe. Nach ſeinem Urtheile giebt es allerdings Gründe, dieſes anzunehmen; man könne indeß doch das erſte auch mit gutem Grunde für noch glaublicher halten; denn es ſey zu vermuthen, daß der Erlöſer die Gelegenheit habe vermeiden wollen, welche ſeine Feinde daher hätten nehmen können, zu glauben, daß er nicht Macht genug gehabt hätte, ſie alle aus der Hölle zu erlöſen; daß er folglich genöthigt geweſen wäre, einige von den Seinigen daſelbſt zurück zu laſſen. So erzeugen ſich Träume aus Träumen, und wer kann, oder wer will der Phantaſey Gränzen ſetzen, wenn die geſunde natürliche, oder von der Offenbarung erleuchtete Vernunft einmal den Zügel derſelben fahren läßt?

Von dem Tode und der Höllenfahrt Jeſu kömmt Pullein auf die Auferſtehung deſſelben. Weil Chriſtus, wie er annimmt, dadurch unſterblich geworden iſt, und einen verklärten Leib empfangen hat, ſo giebt ihm dieß wieder zu mancherley Fragen Gelegenheit. Wie zog der Sterbliche die Unſterblichkeit an? Wie konnte er ſich nach dem Tode noch als einen ſterblichen Menſchen zeigen, da er doch unſterblich war? Konnte er zu gleicher Zeit den Glanz ſeiner Majeſtät und das Ungeſtalte unſerer Sterblichkeit haben, oder fehlte ihm das eine, wenn er ſich in dem andern offenbarte? Wurden vielleicht die Augen der Apoſtel getäuſcht, daß ſie ihn in einer Geſtalt zu ſehen glaubten, die doch nicht geſehen wurde, oder zeigte er ſich ihnen,

ihnen, wie im Abendmahl, nicht in der Geſtalt, die er wirklich hatte, ſondern in einer Figur, die er nicht hatte? Für dieſe Meynung erklärt er ſich, um nicht annehmen zu dürfen, daß die Apoſtel geglaubt hätten, ihn in einer Geſtalt zu ſehen, die doch wirklich nicht zu ſehen geweſen wäre. Der Antrieb zu allen dieſen Unterſuchungen war unſtreitig die Abſicht, das Geheimnißvolle, welches über die Lehren des Chriſtenthums in den ältern Zeiten verbreitet worden war, begreiflicher zu machen, und gerade dieſe Abſicht verfehlte man, durch die Häufung aller ſolchen Aufgaben.

Auf alle dieſe Fragen folgt eine lange Reihe anderer Fragen. Ich begnüge mich wegen der Weitläuftigkeit des fünften und ſechſten Buches, worinnen ſie enthalten ſind, nur die vornehmſten Reſultate davon anzuführen, weil man aus dieſen die Beſchaffenheit der verſchiedenen theologiſchen Räthſel, mit deren Auflöſung er ſich beſchäftigt, leicht erkennen und ſchließen kann. Die Heiligen, die mit Chriſto auferſtanden, fuhren nicht mit ihm zugleich in den Himmel, ſondern lebten noch eine Zeitlang auf der Erde, und ſtarben wieder. — Nachdem Chriſtus gen Himmel gefahren iſt, wird er nicht eher, als bis zum letzten allgemeinen Gerichte wieder vom Himmel herab kommen, ob er gleich zuweilen den Heiligen erſchienen iſt, wie auch die Seligen zuweilen andern erſcheinen, ungeachtet ſie ordentlicher Weiſe die Wohnungen der Seligkeit nicht verlaſſen. —

Nachdem Pullein von der Himmelfahrt Jeſu geredet hat, ſagt er von der Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſt, daß ſie in der Abſicht geſchehen ſey, ſeine Jünger zur Stiftung und Ausbreitung ſeiner Religion geſchickt zu machen. Er bemerkt dabey, daß, wenn von dem heiligen Geiſte erzählt werde, er ſey den Jüngern

unter der Geſtalt feuriger Zungen mitgetheilt worden, wie er bey der Taufe Chriſti in der Geſtalt einer Taube herab kam, man nicht glauben müſſe, daß dieſe Zungen wirkliche und zwar feurige menſchliche Zungen geweſen wären, gleichwie man nicht annehmen könne, daß die Taube, in deren Geſtalt er bey der Taufe Chriſti erſchienen iſt, eine wirkliche Taube geweſen, oder daß er in eine perſönliche Vereinigung mit derſelben getreten ſey, welches alles er mit Gründen darzuthun ſucht, die von der Unmöglichkeit oder von der Ungereimtheit ſolcher Meynungen hergenommen ſind. Die Apoſtel mußten erſt den Jüden, dann aber den Heiden predigen, um diejenigen, welche Gott unter jenem Volke zur Seligkeit vorher beſtimmt hatte, zu einem durch die Liebe thätigen Glauben und dadurch zur Seligkeit zu bringen. Von dieſem Glauben lehret er, daß er bloß ein Geſchenk der Gnade ſey; daß er auch weder durch eigene noch durch fremde Verdienſte nicht erlanget werden könne, obgleich die Kirche ſowohl für ihre Kinder, als für die Ungläubigen beten müſſe, daß Gott ſie begnadigen und ſelig machen wolle, welches Gebet auch nicht vergeblich ſey, ungeachtet ein großes Geſchenk der göttlichen Gnade, dadurch nicht verdienet werde.

Hierauf handelt Pullein von der Taufe, durch welche die Menſchen den heiligen Geiſt empfangen, der ſie zu einem wahren Glauben fähig macht, gleichwie nach ſeiner Meynung zuweilen einige Menſchen durch die Taufe das Geſchenk des Glaubens empfangen. Er behauptet die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit und die Wirkſamkeit des Glaubens und des Märtyrertodes dazu in dem Falle, daß einer, der das Verlangen hat, getauft zu werden, die Taufe nicht erhalten kann; es ſey nun, daß es am Waſſer dazu gebreche, oder daß niemand da ſey,

welcher

welcher ſie ertheilen könne. Er lehret, mit der ganzen Kirche, daß zur Taufe reines Waſſer erfodert werde; daß das Waſſer aber ohne Anrufung der Dreyeinigkeit nicht zureiche; daß zur Taufe eine dreyfache Eintauchung oder Beſprengung erfodert werde; daß der Mangel der rechten Abſicht und der wahren Frömmigkeit bey dem Täufer, und die Wirkung der Taufe, falls ſie nur nach der Einſetzung Chriſti geſchieht, nichts hindere, und ſollte der Täufer ſogar in ſeinem Herzen über dieſen von Chriſto verordneten Gebrauch ſpotten; daß hingegen bey dem Täuflinge eine ſolche Verſpottung die Wirkung der Taufe vereiteln würde, geſetzt, daß ſie übrigens ſo beſchaffen wäre, als ſie nach der Vorſchrift der Kirche ſeyn ſollte. Er ſetzt hinzu, daß es mit der in dem Sacramente der Beichte ertheilten Vergebung der Sünden eben dieſe Bewandniß habe. In der Vergleichung der Taufe und des Leidens Jeſu mit einander, ſagt er, der Täufling werde dreymal ins Waſſer getaucht; nicht allein zur Ehre der drey Perſonen der Gottheit, ſondern auch zur Erinnerung, daß Jeſus drey Tage im Tode geblieben ſey. Zur Urſache, warum, Fälle der Noth ausgenommen, die Ertheilung der Taufe bis zum Oſterfeſte verſchoben werde, giebt er die Nothwendigkeiten an, diejenigen, welche getauft werden ſollten, vorher in den wichtigſten Lehren der Religion Jeſu zu unterrichten, über ſie zu beten, und ſich ihres Glaubens, als einer nothwendigen Bedingung von der Gültigkeit ihrer Taufe zu verſichern. Hierinnen liegt, ſeiner Meynung nach, auch der Grund, warum bey der Taufe der Kinder Pathen oder Taufzeugen erfodert werden. Es ſey nöthig, meynt er, dem Prieſter dieſelben darzuſtellen, damit es nicht an Zeugen ihrer Taufe fehle, und in der Folge kein Zweifel an dieſer ihrer feyerlichen Aufnahme in die Gemeinſchaft der Kirche entſtehen könne, weil Menſchen, ſo oft ihre

Taufe zweifelhaft ſey, wieder getauft werden müßten; aus Furcht, daß ſie ſonſt, des ermangelnden Sacramentes wegen, ewig verloren gehen möchten, wie denn die Väter nicht geglaubt hätten, daß die Taufe in einem ſolchen Falle, als eine Wiederholung derſelben, anzuſehen ſey. Die Taufzeugen ſind nach ſeinem Ausſpruche verbunden, für die Kinder, welche von ihnen über die Taufe gehalten werden, zu antworten, und ſich zu Bürgen für die Erfüllung ihrer Zuſagen darzuſtellen, weswegen ſie auch dafür zu ſorgen haben, daß die Kinder die Zuſagen erfüllen, die in ihrem Namen geſchehen ſind. Obgleich den Prieſtern eigentlich das Amt, zu taufen, obliegt, ſo kann doch im Falle der Noth jedermann taufen, und die Taufe darf ſo wenig, als die Firmelung wiederholt werden. Die Wirkung der Firmelung, welche nun ſchon unter die von Gott verordneten Sacramente aufgenommen worden war, iſt, nach ſeiner Meynung, die Vergebung der Sünden, die doch auch eine Wohlthat der Taufe ſeyn ſollte, die Beſtätigung des Getauften im Guten, und die Bewaffnung deſſelben zum Kampfe wider die Feinde ſeiner Seligkeit. Die Firmelung muß auch den Kindern ertheilt werden, und iſt nach ſeinem Ausſpruche, oder vielmehr nach der gemeinen Meynung ein Fehler bey denen, welchen die Ertheilung derſelben befohlen iſt, wenn ſie einen ohne dieſes Sacrament ſterben laſſen. Weil ſie aber zur Seligkeit nicht ſo nothwendig iſt, als die Taufe, ſo iſt die Ertheilung dieſes Sacraments ſeit den Zeiten der Apoſtel den Biſchöfen vorbehalten worden. Beyde Sacramente können nicht wiederholt werden; aber die Wiederholung der Beichte und des Abendmahls iſt nothwendig. Jene iſt es, weil es nöthig iſt, ſeine Sünden ſo oft zu bekennen, als wir geſündiget haben; dieſe hingegen, weil wir der Stärkung durch dieſe geiſtliche Nahrung wider die Schwachheit des

Fleiſches immer bedürfen. Dieß iſt der Nutzen, den wir von dem Abendmahle haben, wenn wir es anders würdig genießen. Zwiſchen der Beſchneidung und der Taufe macht Pullein einen Unterſchied, nach welchem dieſes neue Sacrament vor jenem einen großen Vorzug hat. Die Beſchneidung ſoll bloß die Kraft gehabt haben, die Erbſünde wegzunehmen; die Taufe hingegen die Kraft, nicht allein die Erbſünde ſelbſt, ſondern auch die Folgen der wirklichen Sünden aufzuheben; von dieſen nicht allein die Schuld, ſondern auch die Strafe zu tilgen, und denen den Himmel zu öffnen, die etwa gleich nach dem Empfange der Taufe ſterben möchten. Eben ſo ſoll es ſich mit den Wirkungen des Märtyrertodes bey einer unverſchuldeten Ermangelung der Taufe verhalten. Eine andere Bewandniß hat es mit dem Sacramente der Beichte, weil darauf Werke der Buße folgen müſſen. Dabey wird für nöthig gehalten, daß die Beichte der Sünden mit einer ſchmerzlichen Bereuung derſelben verbunden werde, weil aus eben dieſen Schmerzen die Beſſerung des Lebens entſpringen ſoll; denn wer eine Sünde bekenne, die er nicht haſſe, der verdamme ſich ſelbſt durch das Bekenntniß derſelben; wäre es auch nur eine Sünde, die er nicht unterlaſſen wolle. Pullein hält an verſchiedenen Orten die Furcht vor der Hölle und ihren Strafen, die man in der Folge die Attrition zu nennen pflegte, für eine ſehr heilſame Furcht, und betrachtet ſie als ein Geſchenk Gottes; doch glaubt er nicht, wie in der Folge geſchehen iſt, daß man dadurch allein Vergebung erlangen könne. Er hält ſie nur für eine göttliche Vorbereitung der Sünder zur Buße, wodurch er ſie bewegen wolle, ihre Zuflucht zu einer ernſtlichen Beſeufzung ſeiner Uebertretung zu rechnen. Niemand wird, nach ſeiner Meynung gerecht, als durch die Liebe, mit deren Verluſte man auch die Gerechtigkeit verliere. Er nimmt noch

eine andere Liebe an, die er die reiſe Liebe nennte, und eigentlich die Gnade der Prädeſtination ſeyn ſoll, durch welche die Gerechten, ob ſie gleich zuweilen zu Sünden hingeriſſen werden, endlich doch von ihrem Falle wieder aufgerichtet und errettet werden.

Dieß iſt, wenn ich ſo ſagen darf, der Kern der Vorſtellungen und Meynungen, welche Pullein von den Sacramenten der Kirche, ihrer Beſtimmung und ihren Wirkungen hatte; aber ein Kern, der in dicke Schalen nicht allein einer weitläuftigen und dunkeln Schreibart, ſondern auch vieler unnöthigen Schwierigkeiten und eben ſo vieler unnützen Fragen eingeſchloſſen iſt. Seine Gedanken enthalten viel Wahres; aber man ſieht auch, mit wie vielen Zuſätzen menſchlicher Meynungen die urſprüngliche Lehre der Offenbarung davon zu ſeiner Zeit verunſtaltet worden war. Man ſieht, welche Mühe man anwendete, dieſe zu retten und zu vertheidigen, und darf ſich alſo nicht wundern, daß Pullein für ſo viele ſeiner Vorſtellungen keinen andern Beweis hat, als die Meynungen und Ausſprüche der alten Väter der Kirche.

Nachdem er von den Sacramenten, und beſonders von der Taufe und ihren Wirkungen ſeine Meynung vorgetragen hatte, erklärt er ſich über die Veränderung der verſchiedenen Verhältniſſe der Menſchen gegen Gott, worein ſie in Anſehung der Erbſünde durch die Taufe geſetzt werden. Die römiſche Kirche hat ſeit der tridentiniſchen Kirchenverſammlung den ihrigen feyerlich geboten, zu glauben, daß die Erbſünde oder die in dem Menſchen befindliche natürliche Luſt zum Böſen, welche Pullein den Zunder aller wirklichen Sünde und ihrer giftigen Früchte nennt, nicht allein, was die Strafen derſelben betrifft, erlaſſen, und nicht zur Verdammniß zugerechnet, ſondern völlig getilgt und ausgerottet werde. Er aber war

von dieſer, auch der alten Kirche unbekannten Lehre noch nicht unterrichtet, und behauptete gerade das Gegentheil davon. Er lehrte keine Ausrottung derſelben, ſondern war der Meynung, daß dieſelbe vor der Taufe eine eigentliche und verdammliche Sünde wäre; daß um dieſer böſen Luſt willen nicht allein die Erwachſenen, ſondern auch die Kinder verdammt würden, wenn nicht durch die Taufe die Verdammlichkeit derſelben aufgehoben worden wäre. Wie Er dafür hielt, ſo werden dem Menſchen vor der Taufe mit dem Zunder des Böſen auch alle böſen mannigfaltigen daraus entſpringenden Bewegungen und Wirkungen zugerechnet. Nach der Taufe aber behält zwar der Menſch die Sünde der Concupiſcenz mit ihren Wirkungen; allein ſie wird ihm nicht zugerechnet, woſern er nicht etwa darein willigt. Er erklärt es für eine Wirkung der Taufe, daß Gott ihm dieſelbe nicht zum Tode zurechnet, ſondern ſie bloß als eine bey ihm zurückbleibende Schwachheit anſieht. Ja er geht ſogar ſo weit, daß er annimmt, Gott rechne es ihm zwar nicht zur Verdammniß, aber wohl zur Strafe zu. So hätte Pullein zur Zeit der Tridentiniſchen Kirchenverſammlung ſeine Meynung widerrufen müſſen, oder es hätte ihn auch das Anathema getroffen, welches dieſelbe wider diejenigen ausſprach, die nicht eine völlige Ausrottung der Erbſünde, ſondern bloß eine bloße Erlaſſung ihrer Schuld, und höchſtens zugleich auch eine Entkräftung dieſes angeerbten Uebels und ſeiner Herrſchaft bekennen wollten.

Pullein redet darauf von der Unwiſſenheit, welche eine Folge und Frucht der Erbſünde iſt; der Verdammlichkeit derſelben, und von ihren verſchiedenen Graden. Dann beſchäftigt er ſich mit der Auflöſung verſchiedener Gewiſſensfälle von Handlungen, die aus dieſer Unwiſſenheit

heit entſpringen, woraus man ſich eine Vorſtellung von der damaligen Caſuiſtik machen kann. Ich will zum Exempel nur etliche Fälle anführen, woraus ſich die Beſchaffenheit der übrigen erkennen läßt. Eine Mutter kann ihre Kinder nicht ſtillen; ſie ſorgt alſo, ſo gut ſie kann, für eine zuverläßige Amme. Dieſe tödtet das Kind durch ihre Nachläßigkeit, oder es kömmt ein raſender Hund, und verwundet es durch einen tödtlichen Biß, oder es fällt unvermutheter Weiſe ein Theil des Hauſes ein, und das Kind wird davon erſchlagen. Was haben die Aeltern dabey geſündigt, oder was hat die Amme verſehen, die ſich nicht allein keine Nachläßigkeit zu ſchulden kommen ließ, ſondern ſogar für das Beſte des Kindes die erforderliche Fürſorge trug? — Ein Mann hat eine Frau; er ſteht des Nachts auf, durch ein natürliches Bedürfniß dazu genöthiget. Indeß verläßt ſeine Frau ſein Bette, in der Abſicht, die ihm gelobte Treue mit einem von ihr begünſtigten Buhler zu brechen, läßt aber ihre Magd, mit der ſie ſich verſteht, ihre Stelle einnehmen. Der Mann kömmt zurück, und umarmt dieſe, wie ſeine Frau, ohne zu merken, daß es nicht ſeine Gattinn iſt, und fällt darauf in einen tiefen Schlaf. Sein treuloſes Weib begiebt ſich, ehe er noch erwacht, wieder an ſeine Seite; und alles, was vorgegangen iſt, bleibt in einem tiefen Stillſchweigen vergraben. Kann man ſagen, daß dieſer Mann ſich eines Ehebruchs, oder gar der Blutſchande ſchuldig gemacht habe, wenn diejenige, die die Stelle ſeines Weibes einnahm, ohne daß er darum wußte, vielleicht gar eine nahe Verwandtinn von ihm war? — Eine Mutter ſetzt ihr Kind, nachdem ſie es gebohren hat, heimlich weg; dieſes weggeſetzte Kind wächſt auf, wird ein Mann, ohne zu erfahren, wer ſeine Mutter ſey, hat die Gabe der Enthaltſamkeit nicht, und will heyrathen. Was ſoll er thun? Soll er deswegen keine Perſon des

weib-

weiblichen Geſchlechts, die etwa von dem Alter iſt, daß ſie ſeine Mutter ſeyn könnte, oder keine von ſeinem Alter heyrathen, weil es möglich iſt, daß er ſeine Schweſter heyrathen könne. Wenn er eine heyrathete, die von ſeinem Alter wäre, und es träfe ſich, daß er wirklich ſeine Schweſter heyrathete, ungeachtet er gar keine Urſache hätte, ſolches zu befürchten: Hat er dann eine Sünde begangen? Würde dadurch ſeine Ehe ungültig und eine ſtrafbare Verbindung werden, weil er darüber zu keiner Gewißheit kommen könnte, und dennoch die Ehe mit ihr fortſetzte? In Abſicht auf dieſe und ähnliche Fälle bemerkt Pullein, daß es in ſolchen Fällen vornehmlich auf die Unterſuchung ankomme, wie das Herz ſolcher Menſchen bey Handlungen beſchaffen geweſen ſey, die ſie nicht ohne Verſündigung hätten begehen können, wofern ſie hätten wiſſen können, was ſie eigentlich gethan hatten. Er zeigt dabey, daß man eine Handlung nicht bloß nach dem Ausgange, oder nach den Folgen beurtheilen müſſe, die man nicht vorherſehn noch vermeiden konnte; daß eine unverſchuldete und unvermeidete Unwiſſenheit eben ſo wenig, als ein unverſchuldetes Unvermögen, als eine Vernachläßigung ſeiner Pflichten niemanden als eine ſtrafbare Vernachläßigung ſeiner Schuldigkeit angerechnet werden; daß folglich en Menſch Sünde begehen könne, ohne daß ſie in Anſehung ſeiner, Sünde ſey, oder ihm ſchade. Auch zeigt er, wenn Unwiſſenheit und Unvermögen für ſtrafbar zu achten; wenn ſie bloße Strafen und nicht Verſchuldungen ſind; wenn und aus welchen Urſachen ſie zu Verſchuldungen werden, die ihnen Gott vor der Taufe zurechnet, nach der Taufe aber vergiebt, welche Arten des Uebels von Gott kommen; welche Arten von Unwiſſenheit und Schwachheit bey uns ihren Urſprung von Gott haben, und in welchem Verſtande ſie dieſelben von Gott haben; welche Werkzeuge er zur Beſtrafung oder Züch-

 tigung

tigung der Menſchen gebrauche; wie er, ohne daß ihm das moraliſche Böſe der Menſchen zugeſchrieben werden kann, ſeine Abſichten ſowohl durch gute und böſe Menſchen, als durch gute und böſe Engel zu erreichen wiſſe; in welchem Verhältniſſe beſonders die böſen Geiſter theils gegen die guten, theils gegen die böſen Menſchen ſtehen. Die letzte Frage veranlaſſet ihn, von dem Schaden, den die Teufel ſowohl den Guten als den Böſen zufügen, und von dem Verhalten Gottes bey der Zulaſſung derſelben zu reden. Was die guten Engel betrifft, ſo meynt er, daß jeder Menſch ſeinen beſondern Schutzengel habe. Ueberdieß giebt er einer jeden Nation einen ſolchen Schutzengel, gleichwie er auch der Meynung iſt, daß Gott verſchiedenen Engeln verſchiedene Geſchäfte aufgetragen habe. Michael zum Exempel, hatte den Auftrag, die Jüden wider ihre Feinde zu beſchützen. Raphael ſoll das Amt haben, Krankheiten zu heilen; Gabriel das Amt, alles was zur Bekriegung der Feinde Gottes gehört, zu beſorgen, gerechte Kriege anzufangen, ungerechte Kriege zu verhindern, Sieg zu geben oder Friede zu ſtiften. Auch hat, wie er glaubt, Michael das Amt, die Seelen der Frommen ins Paradies zu führen, und die Gebete derſelben vor Gott zu bringen; gleichwie Gott alle Engel zum Dienſte der Menſchen gebrauchen ſoll, welches alles Pullein theils aus den ebräiſchen Namen gewiſſer Engel, theils aus den ſinnbildlichen Vorſtellungen einiger Propheten des alten Teſtamentes davon, zu erweiſen ſucht. Hierauf redet er von den neun verſchiedenen Klaſſen, zu denen alle gute und böſe Engel gehören ſollen; von den Engeln und Erzengeln; von den Kräften, Mächten, Fürſtenthümern, Gewalten, Thronen, Cherubim und Seraphim; von ihrer Subordination unter einander, wie auch von ihren verſchiedenen Aemtern, Beſtimmungen und Verrichtungen, und zwar nach den verſchiedenen

Meynungen davon, welche die Pſeudo-Dionyſianiſchen Schriften in der Kirche verbreitet hatten. Weiter redet er von dem Einfluſſe, den die böſen Geiſter auf die Gedanken und Handlungen der Menſchen haben, und beſchreibt dann die verſchiedenen Mittel, welche Gott vorſchreibt und der Prieſter gebrauchen ſoll, um die Sünder auf den Weg der Seligkeit zu führen. Dazu rechnet er vornehmlich die Beichte, und behauptet, daß der Sünder dem Prieſter alle ſeine Uebertretungen bekennen, und zugleich dafür Buße thun müſſe. Er ſucht zu beweiſen, daß ſich dieſem Bekenntniſſe der Sünde und den Büßungen dafür niemand deswegen entziehen könne, weil Petrus und Maria Magdalena die Vergebung ihrer Sünden von Chriſto erhalten hätten, ohne ſie gebeichtet und dafür gebüßt zu haben. Von den Prieſtern fodert er, daß ſie die ihnen gebeichteten Sünden nach allen Umſtänden genau unterſuchen, und darnach die Büßungen und Genugthuungen einrichten ſollten, die ſie einem Jeden aufzulegen hätten, wobey ſie denn erwägen müßten, was jeder ertragen könne; denn einer könne faſten, ein anderer die Züchtigung mit Ruthen, ein anderer Froſt, ein anderer Arbeit, oder andere Beſchwerlichkeiten ertragen. Er meynt, der Prieſter habe dabey ſehr ſorgfältig zu verfahren; ſchaden könne es dem büßenden Sünder nie, wenn ihm auch der Prieſter eine härtere Buße auflegen ſollte, als nöthig wäre; allein was dieſer zu wenig thue, das ergänze Gott entweder im Fegfeuer, oder auch durch allerley Plagen des gegenwärtigen Lebens. Ueberdieß hält Pullein dafür, daß auch Allmoſen die Strafen der Sünden mildern und in dieſem Verſtande die Menge der Sünden eines Sünders bedecken können. Aus den Vorſchriften, die er den Geiſtlichen giebt, wie ſie bey der Beichte mit Kranken und Geſunden, mit denen, die ſich grober, geheimer oder öffentlicher Verbrechen ſchuldig ge-

macht haben, mit Sterbenden oder mit Geneſenden, wie auch mit denen, welche um öffentlicher Verbrechen willen zum Tode verdammt ſind, zu verfahren, wie auch aus demjenigen, was er über die den Geiſtlichen anvertraute Macht, zu löſen und zu binden, ſagt, ſieht man, daß zu Pulleins Zeiten denen, die zum Tode verurtheilt waren, ſowohl das Sacrament der Beichte, als das Abendmahl, und zugleich das Abendmahl verweigert worden ſey; wogegen er ſehr eifert. Auch ſieht man daraus, daß im zwölften Jahrhunderte noch die ſogenannten Gerichte Gottes oder die gerichtlichen Unterſuchungen durch die Proben mit glüenden Pflugſchaaren oder mit ſiedendem Waſſer gebräuchlich waren, gleichwie man ſogar in Klöſtern das Abendmahl als eine ſolche Probe ad probationem, um verheimlichte Verbrechen zu entdecken, wider die urſprüngliche Abſicht deſſelben, zu brauchen pflegte. Uebrigens meynt Pullein, daß der Kirche zween Schwerdter anvertrauet worden wären; das geiſtliche Schwerdt, oder die Gewalt der Excommunication, welche, weil ſie die Seele betreffe, blos von den Geiſtlichen verwaltet werden könne; und das weltliche Schwerdt, oder die Macht, die Miſſethäter am Leibe zu ſtrafen, welche von weltlichen Richtern, und folglich von Layen verwaltet werden müßte, weil dieſe nur über den Leib, nicht aber über die Seelen zu gebieten hätten, als wenn dem Clerus eine eigentliche Macht und Herrſchaft über die Seelen der Menſchen vertraut worden wäre.

Weil eigne Genugthuungen für die Sünden Folgen von dem Sacramente der Beichte ſeyn ſollten: So wird beſonders von der Kirchenzucht, vom Gebete und vom Allmoſen gehandelt, weil dadurch, erſt die Vergebung der Sünden und dann das Anſchaun Gottes erlangt werden ſoll. Die Schuld der Sünde ſoll nämlich auf eine

zwie-

zwiefache Weiſe erlaſſen werden; theils ſo daß ſie dem Sünder nicht mehr zur Verdammniß, theils ſo daß ſie ihm wenigſtens nicht mehr zur Strafe angerechnet werden. Auf die erſte Weiſe würden dem Sünder alle Laſter, wie oft, wenn, und wo er ſie auch begangen haben möge, um ſeiner darüber bezeugten Reue willen erlaſſen und dieſe Vergebung könne der Menſch nur in dieſem Leben erhalten. Was hingegen die andere Art der Vergebung betreffe, ſo erhielten ſie einige ſchon in dieſem Leben, andere aber erſt nach dem Tode in der künftigen Welt, wofern ihre Verſöhnung nicht ſchon hier vollendet worden ſey. Dieſe Vergebung ſey nicht ſowohl von den groben Sünden, welche nach der gemeinſten Meinung ſchon in dieſem Leben ganz verſöhnt werden müſſen, ſondern von den leichtern und verzeihlichen Sünden zu verſtehen. In Abſicht auf dieſe ſey das Gebet für die Verſtorbenen von einem großen Nutzen und könne dienen, die Verſtorbenen eher von Strafen zu befreyen, die ſie noch in dem andern Leben zu erdulden verdient haben. Zu den genugthuenden Werken, welche der Geiſtliche dem bußfertigen Sünder auflegen ſoll, rechnet er erſtlich die Ausübung der dem bereueten Laſter entgegenſtehenden Tugenden; zum Exempel die Enthaltſamkeit von aller Wolluſt, und von allem köſtlichen Eſſen und Trinken für diejenigen, welche ſich entweder durch Hurerey oder Unmäßigkeit verſündigt haben; die Angewöhnung zum Stillſchweigen für diejenigen, welche ſich durch Geſchwätzigkeit und den Misbrauch der Zunge vergangen hätten. Zweytens rechnet er dazu das Faſten, das Allmoſen, das Gebet für ſich und ſeinen Nächſten, die Kaſteyungen ſeines Leibes und die damals noch gewöhnliche theils freywillige, theils von dem Prieſter befohlne oder vollzogene Geiſſelung des Leibes. Von den Gebeten, die

als genugthuende Werke verordnet werden, lehrt er, daß ſie weder den Heiligen im Himmel noch den Verſtorbenen, die vor ihrem Tode ihre Sünden nicht bereuet haben, noch den Kindern, die ohne Taufe geſtorben ſind, ſondern bloß denen nützen können, die zwar hier nachläßig gelebt aber doch vor ihrem Tode Zeichen der Buße und Bekehrung gegeben hätten, und noch durch die Strafen des Fegfeuers gereiniget werden müßten. Doch macht ſich Pullein wider die Meinung, daß das Gebet für die Verſtorbenen nur vornehmlich darauf abziele, denen die im Fegfeuer ſich befinden, eine Erleichterung und Milderung ihrer Strafen zu erbitten, den Einwurf, daß in den Kirchengebeten doch Gott auch theils um die Ruhe der Kinder theils darum angerufen werde, daß er die Bußfertigen nicht in die dunkeln Finſterniſſe der Hölle verſtoßen, ſondern ſie vielmehr aus den Pforten derſelben ausführen und durch den Erzengel Michael zum Lichte der Heiligen bringen laſſen wolle, als wenn einem durch die Taufe wiedergebornem Kinde die Ruhe nach dem Tode vorenthalten, oder der Bußfertige in das Dunkle der Hölle hinabgeſtoßen oder auch wieder aus den Pforten der Hölle herausgeführet werden könne. Um aus dieſer Schwierigkeit ſich herauszuwickeln, meinet er, daß dieſes Gebet eine Art von Glückwünſchung ſey, wodurch die Kirche ihre Freude darüber bezeuge, daß die getauften Kinder ſich nun in einem Stande der Ruhe, die bußfertigen Sünder hingegen, für deren baldige Befreyung ſie Gott anrufet, ſich nicht in der Hölle befinden.

Auf ſolche Weiſe ſollen beſonders Bußfertige in dieſem Leben durch ihr Gebet den Seelen der Verſtorbenen zu Hülfe kommen. Allein ſie ſollen auch verpflichtet ſeyn, wenn ſie das Vermögen dazu haben, durch Allmoſen

moſen ihren noch lebenden Mitchriſten in ihren leiblichen Nöthen zu Hülfe zu kommen, Kranke und Gefangene zu beſuchen, Nackende zu kleiden, oder Dürftigen mit ihrem Ueberfluſſe beyſpringen und dadurch dasjenige, was ſie etwa unrechtmäßiger Weiſe beſitzen, gewiſſermaßen ihren rechtmäßigen Beſitzern wieder erſtatten, ungeachtet ſie ſelbſt deswegen ſich nicht das Nothwendige entziehen dürfen; denn Ueberfluß heiße nur dasjenige, was man entbehren könne, und Chriſtus ſelbſt ſage, daß man dem, der keinen Rock hat, von zween Röcken, welche man beſitze, einen, nicht aber den einzigen geben ſolle, den man hat.

Vom Allmoſen kömmt Pullein auf den Zehnden, welchen Chriſten den Geiſtlichen kraft des göttlichen Geſetzes, ſchuldig ſeyn ſollen, und zwar noch aus dem beſondern Grunde, damit wir mit den neun Ordnungen der Engel, als die Zehnte, in die Stelle der gefallenen Engel gerechnet werden möchten. Dieſen Zehnden erſtreckt Pullein, nach der Gewohnheit ſeiner Zeit, nicht bloß auf die Früchte des Ackers und auf alles Vieh, was dazu gerechnet werden kann, ſondern auf alles was ein Menſch durch Fleiß und Arbeit gewinnen kann. Denn weil die Geiſtlichen, ſich mit irrdiſchen Geſchäften nicht abgeben können, ſondern für die Heerde Jeſu Chriſti wachen und beten müßten: So müßten ſie, meint er, von der Arbeit anderer Menſchen leben, da es ihnen unmöglich ſey, von ihrer eigenen zu leben. Das Leben der Geiſtlichen mag beſchaffen ſeyn, wie es will, ſo ſollen doch die Chriſten den Zehnden geben und das Urtheil, wie dieſelben beſchaffen ſind, Gott vorbehalten. Ja ſie ſollen ſogar die Cleriſey, wie nachläßig ſie auch in ihren Pflichten ſeyn möchte, doch ihres Amtes wegen ehren und ihre Schande nicht aufdecken, ſondern bedenken,

ken, wie ſehr Ham dafür beſtraft worden ſey, daß er ſeines Vaters Blöße lieber verſpotten als zudecken wollte. Der Zehnde ſoll aber an die Parochie, der ſie zukömmt, und nicht nach Belieben an andere gegeben werden. Die Entziehung deſſelben und alles, was davon zurück behalten wird, iſt nach ſeiner Erklärung nichts weniger, als ein Kirchenraub. Für die Vertheilung dieſer Einkünfte und der Opfer ſollen die Biſchöfe ſorgen, und zuſehen, daß jeder Geiſtliche in ſeiner Parochie ſo viel Einkommen haben möge, als erfodert wird, um anſtändig leben zu können. In Anſehung des Uebrigen giebt er ihnen die Macht, Geiſtliche bey ſich ſelbſt zu unterhalten; Fremdlinge aufzunehmen; Armen zu helfen und, wenn ſie ſehr reich ſeyn ſollten, Kirchen auszuſchmücken oder auch irgend einem Kloſter etwas zu deſſen Unterhalte auf eine gewiſſe Zeit oder auf immer zu ſchenken.

Pullein handelt, nachdem er ſich weitläuftig darüber herausgelaſſen hat, von der geiſtlichen und weltlichen Macht und giebt der erſtern den Vorzug vor der königlichen Gewalt, welche, ſeinem Urtheile nach, jener allezeit zu Dienſten ſeyn, ſie beſchützen und ihr beyſtehen muß; denn wenn ſie dieß thue, ſo könnten Könige hoffen, allezeit glücklich zu ſeyn. Er erzählet kurz die vornehmſten Pflichten der Könige, ihrer Räthe, ihrer Kriegsleute und derer, die ihnen Abgaben und Steuern zu geben verbunden ſind. Dann kömmt er auf die Cleriſey, beſtimmt, welchen Perſonen es frey ſtehe, in den geiſtlichen Stand zu treten, bemerkt, daß nur denen, die noch nicht Subdiaconi ſind, zu heyrathen erlaubt ſey; daß hingegen die drey Orden der Geiſtlichen, die Biſchöfe, die Prieſter, und die Diaconi ſich der Ehe enthalten müßten, weil ſie täglich mit dem Leibe und

Blute

Blute Chriſti zu thun hatten und folglich nicht, wie die Prieſter des alten Bundes Zeit zum vertrautern ehelichen Umgange mit ihren Gattinnen übrig haben könnten. Darauf beſchreibt er die verſchiedenen Pflichten der Geiſtlichen nach den verſchiedenen Stufen der kirchlichen Aemter. Die geiſtliche Gewalt muß, wie er lehrt, weder gekauft noch verkauft werden. Wer einmal ordinirt iſt, kann nicht wieder ordinirt werden. Alle Prieſter ſollen rein im Glauben und heilig im Leben ſeyn. Ordentlicher Weiſe verwalten zwar nur ſie die Taufe; aber im Falle der Noth und wenn keiner nicht zu haben iſt, kann und muß dieſelbe von jedermann verrichtet werden, weil, nach Auguſtins Meinung, niemand ohne Taufe ſelig werden kann. Nach der Taufe pflegten den Prieſtern, wie nach der Beichte und nach der Meſſe, gewiſſe Gaben und Opfer gebracht zu werden; theils zu ihrem Unterhalte, theils zur Unterhaltung der Kirchen. Pullein bemerket dabey, daß dieſe Opfer zwar angenommen, aber von den Chriſten weder verlangt noch viel weniger erpreßt werden dürften. Zu den Pflichten der Geiſtlichen rechnet er auſſer der Verwaltung der Sacramente den Unterricht der Chriſten im Glauben, die Beſtrafung der Sünder, und die Verwaltung der Kirchenzucht. In der Kirche zählet er drey Stände; die Prälaten, die Enthaltſamen, unter denen die Mönche und Nonnen zu verſtehen ſind, und die Verheyratheten. Dieſe drey verſchiedenen Stände der Kirche haben verſchiedene Pflichten. Auch giebt es einen großen Unterſchied unter dem geſchäftigen und dem contemplativiſchen Leben, welchem vor jenem den Vorzug gegeben wird. Von den Biſchöfen ſodert er eine beſondere Erfahrung ſowohl von der einen als von der andern Art des Lebens, weil ſie Prälaten ſind, welche die Aufſicht über alle Stände der Kirche führen ſollen.

Endlich handelt er auch von dem Eheſtande, von der göttlichen Abſicht deſſelben, von der Polygamie der Patriarchen, von dem göttlichen Verbote der Verheyrathung mit abgöttiſchen Perſonen, von den Ehen der Heyden, von der Eheſcheidung, von den rechtmäßigen Urſachen derſelben, von der Herrſchaft des Mannes über ſein Weib, von der Verbindlichkeit des Weibes ihm zu gehorchen, von der Gleichheit ſowohl zwiſchen Mann und Weib in Rückſicht auf die Leiſtung der ehelichen Pflicht und von den verſchiedenen Urſachen, welche die Ehe verhindern, oder eingegangene Ehen ungültig machen, von dem Nutzen der Ehe, von der Unauflöslichkeit derſelben und endlich von der Beſchaffenheit, die ſie als ein Sacrament der Kirche haben ſoll. Faſt alles, was darüber geſagt wird, gründet ſich nicht auf den Unterricht der Schrift von allen dieſen Gegenſtänden, ob er gleich über viele ihrer Stellen und Geſchichten allegoriſirt und dadurch ſeine Meinungen oder die Gebräuche ſeiner Zeit in die Schrift hineinträgt, um ſie wieder daraus herzuleiten. Um nur Ein Beyſpiel anzuführen, gedenke ich bloß der Allegorie, nach welcher er in der Perſon des Noah, die Biſchöfe und anderen Prälaten, in der Perſon Daniels, die Mönche und Nonnen, und im Hiob die verheyratheten und andere gemeinen Chriſten vorgebildet zu ſehen glaubt. Seine Gedanken ſind nicht auf Vernunft und Philoſophie, ſondern bloß auf die zu ſeiner Zeit gebräuchlichen und geltenden Kirchengeſetze gegründet und können daher auch, wegen der Unbeſtändigkeit und Veränderlichkeit eben dieſer Geſetze, ſelbſt nicht zu dem Weſentlichen des damaligen herrſchenden kirchlichen Lehrbegriffes gerechnet werden. Gratian iſt, in Anſehung alles deſſen, was den Lehrſtand und den Stand derer, die das Gelübde einer beſtändigen Keuſchheit und Enthaltſamkeit gethan und

ſich

ſich dem contemplativiſchen Leben gewidmet hatten; was den Stand der Laien und gemeinen Chriſten, was beſonders den Eheſtand angeht, ordentlicher, deutlicher, und zugleich fruchtbarer und reichhaltiger, als Pullein über alle dieſe Materien, wie man denn überhaupt ſeine ganze Sammlung theils der gemeinen Lehrmeinungen, theils ſeiner eigenen Gedanken darüber, als ein wüſtes und unordentliches Chaos betrachten muß, worein noch erſt Ordnung und Licht gebracht werden ſollte.

Pullein beſchließet ſeine Erklärungen über die kirchlichen Meinungen ſeiner Zeit mit den gemeinen und faſt durchgängig angenommenen Vorſtellungen vom Abendmahle, von der Aufhebung des geſetzlichen Unterſchieds zwiſchen reinen und unreinen Speiſen, vom Antichriſt und deſſen Schickſalen, von der Erſcheinung Jeſu Chriſti zum Weltgerichte, von der künftigen Auferſtehung der Todten, von dem Gerichte ſelbſt und von dem, was nach dem allgemeinen Gerichte über die Welt folgen werde. Man findet in ſeinem Vortrage dieſer Materien faſt alle die Meinungen wieder, welche man theils ſchon aus dem Elucidarius, theils aus andern Schriftſtellern kennet, die in dieſem Jahrhunderte noch vor Pullein, beſondere Abhandlungen darüber geſchrieben haben, in verſchiedene Abſchnitte zuſammen gehäuft. Das Abendmahl iſt nach ſeiner, wiewohl ihm nicht allein eignen Vorſtellung, in den Zeiten des alten Bundes durch das Manna, das Gott den Iſraeliten vom Himmel gab, vorgebildet worden. Der Unterſchied zwiſchen beyden Sacramenten beſtehet nur darinnen, daß das Manna bloß ein Vorbild des Leibes Jeſu Chriſti im Abendmahl war; der Genuß des von Chriſto geſegneten Brodes und Weines aber, der Genuß des Leibes und Blutes Jeſu Chriſti ſelbſt iſt. Zu ſeinen

nen Zeiten glaubten einige Chriſten, daß der Ueberreſt des geſegneten Brodes, welcher, nachdem das Abendmahl davon gehalten worden war, unter die anweſenden oder abweſenden Chriſten ausgetheilt zu werden pflegte, für eben ſo heilig zu halten ſey, als dasjenige, was bey dem Abendmahle ſelbſt ausgetheilt und genoſſen wurde; daß es alſo einerley ſey, ob man dieſes oder jenes genöſſe. Dieſe Meinung war daraus entſtanden, daß man dasjenige Brod, welches zur Haltung des Abendmahles von den Chriſten dargebracht und gleichſam geopfert zu werden pflegte, wenn es von dem Prieſter zu dieſem Gebrauche eingeſegnet und geweihet war, der Gewohnheit nach nicht allein, wenn das Abendmahl gehalten wurde, das Sacrament, den Leib des Herrn, das Opfer und die Stücken, die davon ausgetheilt wurden, Hoſtien, Oblaten, oder Opfer, Eulogien oder auch wohl Buccellen, das iſt, Biſſen des Euchariſtiſchen Brodtes zu nennen, ſondern auch dieſe Namen den Ueberbleibſeln davon beyzulegen pflegte. Dieſe Volksmeinung erklärt Pullein für einen auf keine Auctorität gegründeten Irrthum, und will nichts für den Leib Chriſti im Abendmahl gehalten wiſſen, als dasjenige Brod, welches den Communicanten bey dem Abendmahle ſelbſt dargereicht und genoſſen wird. Die römiſche Kirche hat nach ſeinen Zeiten eine andre Meinung angenommen, nachdem die Anbetung geweihter Hoſtien und die feyerlichen Umgänge damit gebräuchlich worden waren. Zum Abendmahle kann nichts anders, als Brod nnd Wein, gebraucht werden und zwar, wie er meint, deswegen, weil Chriſtus ſich ſelbſt mit einem Weizenkorne und einem Weinſtock verglichen hat; weil, wie das Brod aus vielen einzelnen Körnern bereitet wird, die Kirche Chriſti aus vielen mit einander vereinigten Gliedern beſteht; weil, wie der Leib durch leib-

liche

liche Speiſen und Getränke erquickt wird, alſo auch der Geiſt nöthig hat, durch die geiſtliche Speiſe und den geiſtlichen Trank des Leibes und des Blutes Jeſu Chriſti geſtärkt und erquickt zu werden. Der Wein im Abendmahle ward nach der Gewohnheit der Kirche mit Waſſer vermiſcht; nicht etwa, weil Jeſus nach der Gewohnheit der Morgenländer mit ſeinen Jüngern keinen andern, als mit Waſſer vermiſchten Wein genoſſen hatte, welches die wahre und natürliche Urſache dieſes kirchlichen Gebrauches war, ſondern, weil aus der Seite Chriſti als dieſelbe am Creutze durchſtochen wurde, nicht bloß Blut, ſondern auch Waſſer gefloſſen iſt. So ſoll durch das Eſſen des Brodtes das letzte Leiden Jeſu und durch den Genuß des Weines, die Vergießung ſeines Blutes abgebildet und bezeichnet werden, weswegen wir uns auch allezeit, wenn wir am Abendmahle Theil nehmen, uns ſeines Leidens und ſeines vergoſſenen Blutes für uns zu erinnern verpflichtet ſeyn ſollen. Wenn das Abendmahl gehalten wird: So muß Prieſtern nicht allein das geſegnete Brod, ſondern auch der Kelch gereicht werden, und zwar aus dem Grunde, weil Jeſus beydes ſeinen Jüngern dargereicht habe, welche nicht alle Chriſten, ſondern nur die Geiſtlichen, als Nachfolger derſelben vorgeſtellt und abgebildet haben ſollen. Mit den Laien, meynet er, habe es die Kirche anders verfügen können. Sie habe ihnen den Kelch entzogen, aus Beſorgniß, daß wenn er unter die ſo große Menge aller Chriſten vertheilt werden ſollte, leicht von dem darinnen befindlichen Blute Chriſti etwas verſchüttet werden könnte. Der Einſetzung ſollte dieſe Entziehung des Kelches nicht zuwider ſeyn, weil die Laien nichts dabey verlören, da kein Leib ohne Blut und das Blut nirgends anders iſt, als in dem Leibe. Aus eben dieſem Grunde erklärt er ſich wider den Gebrauch, das Brod

erſt in den Wein zu tauchen, ehe es ausgetheilt werde; welches beſonders in einigen Benedictinerklöſtern zu geſchehen pflegte. Man ſieht ſehr leicht aus dieſen Vorſtellungen Pulleins, daß er nun der überall angenommenen Meinung beypflichtete, Brod und Wein würden durch die prieſterliche Conſecration in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt, verlören alſo ihre Subſtanz und ihr Weſen dadurch, behielten aber ihre Geſtalt und alle in die Sinne fallenden Eigenſchaften vom Brodte und Wein. Das Brod ſollte allein in den Leib und nicht in das Blut, der Wein aber bloß in das Blut Chriſti und nicht in ſeinen Leib verwandelt werden, obgleich in kein anderes Blut, als in dasjenige, was in dem Leibe Chriſti befindlich iſt, weil Chriſtus kein anderes Blut hat, und es alſo auch nicht anders als in ſeinem Leibe und mit demſelben empfangen werden kann, welche Hypotheſe er annimmt, um die Genießung des Abendmahls von den Laien nur unter Einer Geſtalt zu rechtfertigen, ungeachtet daraus folgen müßte, daß es auch von den Geiſtlichen auf keine andere Weiſe genommen werden ſollte. Daß bey einem ſolchen körperlichen und phyſiſchen Genuſſe des Abendmahls der Leib und das Blut Chriſti, ungeachtet ſo viele zugleich Theil daran nehmen, doch nicht getheilt, ſondern von einem jeden ganz empfangen werde, das folget freylich nothwendig aus dieſer, der Vernunft, ſo widerſprechlichen Verwandlung des Brodtes und des Weines. Allein Pullein findet weder bey dieſer noch bey jeder andern Folge etwas Anſtößiges, ſondern beruhigt ſich mit dem Gedanken, daß die unendliche Macht Gottes alles vermöge, was der Vernunft noch ſo unbegreiflich iſt, und noch ſo ſehr widerſpricht. Das Wunder dieſer Verwandlung ſoll bloß durch die Prieſter geſchehen, ſie mögen nun fromm und rechtſchaffen oder laſterhaft ſeyn,

wenn

wenn ſie dieſe Handlung verrichten. Sie auch ſollen es ſeyn, welchen allein das Urtheil zukomme, wer zum Abendmahle zugelaſſen oder davon ausgeſchloſſen werden ſoll. Doch wird es ihnen zur Pflicht gemacht, daſſelbe denen, von welchen nicht aus ihren öffentlichen Verbrechen bekannt iſt, daß ſie unter die unwürdigen Communicanten gehören, nicht zu verweigern, wenn ſie darauf beſtehen, daß ſie es empfangen wollen, ob ſie gleich dieſelben in Geheim warnen müſſen, daß ſie es ja nicht unwürdig und zu ihrer Verdammniß empfangen möchten. Weiter will Pullein, daß man nicht ungeſäuertes, ſondern geſäuertes Brod im Abendmahle brauchen ſolle, weil uns die Gebräuche und Ceremonien des alten Teſtamentes nicht weiter angehen, weil Chriſtus das jüdiſche Geſetz aufgehoben hat, das kein Chriſt ſich wieder herzuſtellen unterfangen dürfe. Eben deswegen ſtehe den Chriſten der Genuß aller Speiſen frey und wenn ſie ſich einiger Speiſen enthalten, ſo geſchehe es nicht, um dadurch den Jüden ſich gleich zu ſtellen, ſondern entweder aus Enthaltſamkeit, oder weil dieſe und jene Speiſen ſeinem Leibe ſchädlich ſeyn können. Der Chriſt habe bey dem Gebrauche dieſer Freyheit auf nichts weiter zu ſehen als daß er den Schwachen dadurch kein Aergerniß gebe, weil den Reinen alles rein iſt.

Pullein trägt nunmehr ſeine Gedanken von Antichriſt vor. Er glaubt, daß er kommen werde, wenn nach der Bekehrung aller zur Seligkeit prädeſtinirten Heiden, die allgemeine Bekehrung aller Jüden erfolgt ſeyn werde, die Henoch und Elias bewirken ſollen. Von dieſer allgemeinen Meinung nimmt er diejenigen aus, welche ſich verleiten laſſen würden, dem Antichriſt anzuhängen. Von den Heiden hingegen glaubt er, daß nach der allgemeinen Judenbekehrung keine mehr

zum Chriſtenthume bekehret werden würden; vom Henoch aber und vom Elias, die noch nicht im Himmel, ſondern nur im Paradieſe ſeyn ſollen, wo ſie auf dieſe große Begebenheiten warten, daß ſie kurz vor der Ankunft des Antichriſts auf der Erde erſcheinen, die Jüden bekehren und die Ankunft des Weltrichters und das Ende der Welt, nach der Vertilgung deſſelben ankündigen; daß ſie aber von demſelben getödtet werden ſollten, gleichwie er das Begräbniß ihrer Leiber verwehren würde, um den Glauben an die Auferſtehung dadurch zweifelhaft zu machen. Auch pflichtete er der gemeinen Meinung bey, daß der Antichriſt viertehalb Jahr herrſchen, die Gläubigen und Auserwählten mit großer Grauſamkeit verfolgen, viele zum Abfalle von der römiſchen Kirche verführen, den jüdiſchen Tempel zu Jeruſalem wieder erbauen, von vielen Jüden und Heiden, als ein Gott, verehret, endlich aber zur Verkürzung der Tage der Trübſale für die Gläubigen von Chriſto durch den Geiſt ſeines Mundes, oder wie einige dafür hielten, durch den Erzengel Michael auf dem Oelberge vor Jeruſalem getödtet werden würde. Hierauf ſollten die Auserwählten, die ſich hätten verführen laſſen, den Antichriſt anzubeten, nicht aber den Dienern deſſelben, vierzig Tage zur Buße gegeben werden. Nach dieſer Zeit aber ſollte, nach der Meinung, die er wählt; (denn es gab hierüber verſchiedene Meinungen;) ein allgemeines Feuer ausbrechen und die Erde anzünden, alle Gewächſe und Bäume auf der Erde und alle Thiere in Aſche verwandeln, das Feuer, welches wir zu unſern Bedürfniſſen brauchen, verzehren, das Meer und alle Flüſſe austrocknen und zwar nicht die Subſtanz, aber doch die Geſtalt derſelben zernichten. Dieſes Feuer ſollte ſo lange brennen, als es zur Reinigung der Gläubigen nöthig ſeyn würde; denn darauf würde die Auferſtehung

ſtehung aller Todten erfolgen. In der Auferſtehung würden alle Menſchen, alle ihre Gliedmaßen und alle Theile ihres Körpers, obgleich in einer größern Vollkommenheit, wieder erhalten. Pullein läßt ſich dabey auf die Unterſuchung vieler ſeltſamen und thörichten Fragen ein: Zum Exempel, ob Adam die Ribbe, woraus Eva erſchaffen worden ſey, wieder erhalten; ob ein Vater den Saamen, woraus ſeine Kinder erzeugt worden ſind; ob jeder auferſtandene, das was er in ſeinem Leben von ſeinen Nägeln abgeſchnitten hat, zurück bekommen; ob das Kind, als ein Kind, oder als ein erwachſener Mann auferſtehen und was ſonſt jeder Körper ſowohl der guten als der böſen für Veränderungen erfahren würde. Auch weiß er von dem letzten Poſaunenhalle, von der Entrückung der Lebendigen in die Luft, von der Herabkunft des Richters, von der Art und Weiſe der Reinigung der Seelen, die noch einer Reinigung bedürfen, in dem letzten Feuer, von der Ungewißheit der Zeit des letzten Gerichts, von den vorhergehenden deſſelben, von den Zeichen des Menſchenſohnes, von der Ordnung, in welcher die Guten und Böſen gerichtet werden ſollen, von dem Orte des Gerichts, von der Scheidung und Abſonderung der Frommen und der Gottloſen von einander, von der Offenbarung der guten und der böſen Werke, derer die ſelig oder verdammt werden ſollen, von der verſchiedenen Art und Weiſe, wie beyde Gott ihren Richter ſehen werden, wie auch von dem Gerichte und den Beſitzern deſſelben, den Heiligen und theils von der Verdammniß theils von der Seligkeit der Auserwählten nach geendetem Gerichte viele eigene und ſonderbare Nachrichten. Er weiß aber freylich von denſelben keine andern Quellen anzugeben, als theils einige übel ausgelegte Stellen der heiligen Schrift von dem Ende der Welt und dem allgemeinen

Gerichte, theils und vornehmlich die Einfälle und Träume älterer Kirchenlehrer über Gegenſtände, wovon uns Gott in ſeiner Offenbarung keine gewiſſen und beſtimmten Belehrungen gegeben hat.

Dieß iſt das Weſentlichſte und Merkwürdigſte aus dem Innhalte des Lehrbuches, welches an Vollſtändigkeit und gewiſſermaßen auch an einem mehr ordentlichen Vortrage der kirchlichen Lehrſätze alle vorhergehenden und gleichzeitigen Sammlungen derſelben übertraf. Im Ganzen betrachtet unterſcheidet daſſelbe ſich auch durch eine ſich dem Syſteme immer mehr annähernde Stellung der großen und wichtigen Gegenſtände, welche darinnen unterſuchet und abgehandelt werden. Gott und ſein Daſeyn; die Einheit ſeines Weſens; die Dreyeinigkeit in den Perſonen deſſelben; die Eigenſchaften, wodurch dieſelben ſich als Perſonen von einander unterſcheiden; die allgemeinen Eigenſchaften, wodurch ſie einander gleich und der einige wahre Gott ſind; die Schöpfung der Welt; das Allgemeine, was von der Welt, in ſofern ſie aus Himmel und Erde beſteht, und von der Beſtimmung dieſer ihrer größern Theile geglaubt wurde; die verſchiedenen vernünftigen Geſchöpfe, welche Himmel und Erde bewohnen ſollten; die Engel und die Menſchen; der Unterſchied zwiſchen beyden, nebſt den verſchiedenen Veränderungen und Schickſalen derſelben; der Menſch insbeſondere nach ſeinen weſentlichen Theilen und ihrer Beſchaffenheit in ſeinem urſprünglichen Zuſtande, wie auch nach ſeinem Falle und den Folgen deſſelben betrachtet; der Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes ſowohl unter dem Geſetze, als unter dem Evangelio und der Unterſchied zwiſchen beyden Zuſtänden; die von Gott beſchloſſene Erlöſung der Menſchen durch ſeinen eingebornen Sohn Jeſum Chriſtum;

die

die Menſchwerdung deſſelben und die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in ihm zu einer Perſon; ſeine Geburt, ſeine Leiden und ſein Tod; die Abſicht, die Wirkungen und der Nutzen davon; ſeine Höllenfahrt mit ihren Folgen nach dem Glauben der damaligen Kirche; ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt; die Ausgießung des heiligen Geiſtes; das Sacrament der Taufe mit ſeinen verſchiedenen Wohlthaten und Wirkungen; der Zuſtand, worinn die Chriſten durch die Taufe geſetzt werden, mit ihren Pflichten und Verbindlichkeiten; das Sacrament der Buße und der Vergebung der Sünden; die chriſtliche Kirche mit ihren verſchiedenen Ständen, das Sacrament des Abendmahls; die letzten Schickſale der Gläubigen und Ungläubigen; das allgemeine Weltgericht, die künftige Zerſtörung dieſer Welt, die darauf folgende ewige Seligkeit oder Verdammniß machen die Reihe und Folge der großen Begriffe aus, unter welche, als unter ſo viele Rubriken der kirchlichen Lehrſätze mit den Meinungen geſammelt werden, denen ſie entgegen geſetzt ſind. Wie natürlich und zuſammenhängend auch dieſe Ordnung zu ſeyn ſcheint, ſo weichet Pullein dennoch oft davon ab, und weiſet den verſchiedenen Fragen, welche dieſe Hauptbegriffe veranlaſſen, nicht ſelten den Ort an, an welchen man die Unterſuchung deſſelben vermuthen ſollte. So handelt er verſchiedene die göttlichen Perſonen betreffende Fragen nicht allein im Artikel von der Dreyeinigkeit, ſondern auch in der Lehre von der Menſchwerdung des eingebohrnen Sohnes Gottes ab. Die Meinungen der Kirche von den guten und böſen Engeln ſtehen nicht bey einander; einen Theil davon unterſucht er in dem zweyten Theile ſeiner Sammlung; einen andern eben ſo beträchtlichen, beſonders von der himmliſchen Hierarchie und von den verſchiedenen Geſchäften

und Verrichtungen der in der Schrift mit beſondern Namen bezeichneten Engel erſt in dem ſechſten Hauptabſchnitte ſeines Werks in verſchiedenen kleinern Abſchnitten. Eine gleiche Unordnung und Abweichung von den Hauptfaden ſeiner Unterſuchungen bemerket man auch in andern von ihm abgehandelten kirchlichen Lehrſätzen. Eine ſehr unangenehme Folge davon iſt die daraus entſpringende Verwirrung und Vermiſchung verſchiedener Materien mit einander. Dem äuſſerlichen Anſehen nach kömmt man in ein ordentlich eingerichtetes Gebäude, und wenn man daſſelbe durchwandeln will, ſo befindet man ſich auf einmal in einem Labyrinthe, in welchem man bald vorwärts bald rückwärts geführt wird, ohne ſehen zu können, wo man aus demſelben wieder heraus kommen werde. Tauſend verſchiedene abwechſelnde Gegenſtände gehen vor dem erſtaunenden Auge des Beobachters mit einer Geſchwindigkeit vorüber, die ihn hindert, jeden derſelben genug ins Auge zu faſſen, um eine beſtimmte deutliche und gewiſſe Kenntniß davon zu erlangen. Alle Begriffe, die mit einander verglichen oder verknüpft werden, haben und behalten immer ſo viel Wunderbares und Geheimnißvolles, daß die Aufmerkſamkeit beſtändig angeſtrengt und ermüdet wird, und doch nie die Befriedigung erhält, die ſie wünſcht. Selten wird auch, das, was in das Gebiet der Philoſophie gehört, von dem, was der Theologie eigenthümlich iſt, gehörig von einander unterſchieden. Man wird, ohne Aufhören, bald aus der Welt des Wirklichen in das Reich wahrer oder eingebildeter Möglichkeiten entrückt und aus dieſen wieder zurück in jene verſetzt. Jeder kann ſich leicht vorſtellen, wie dunkel und ſchwer dadurch die Schreibart wird, und es gehört eine faſt mehr als eiſerne Geduld dazu, wenn man, wo nicht überall, doch in den meiſten Stellen den eigentli-

gentlichen und beſtimmten Sinn dieſes Lehrers richtig faſſen will. Demohngeachtet behauptet Pullein einen groſſen Vorzug in der Deutlichkeit des Vortrags vor vielen ſpätern Scholaſtikern.

Die Methode, mit welcher er ſo viele verſchiedene Gegenſtände behandelt, iſt die Problematiſche. Er trägt die Meynungen der Kirche über die Lehren des Chriſtenthums faſt nie in beſtimmten bejahenden oder verneinenden Sätzen vor, ſondern verwandelt ſie beynahe alle in Lehrfragen; eine Lehrart, die der Gewißheit der Erkenntniß äußerſt nachtheilig iſt, und die Neigung zu Irrthümern in der Religion ungemein unterhalten und nähren mußte, weil ſie die Satzpuncte, woraus ſich Lehren betrachten laſſen, unaufhörlich verändert. Was kann in der Erkenntniß ſelbſt daraus anders, als Verwirrung und Ungewißheit entſtehen? Dieſes Uebel war auch hier um ſo viel unvermeidlicher, je mehr ſichs Pullein angelegen ſeyn ließ, den eigentlichen Sinn der Lehrfragen, deren ſo viele ſind, durch deutliche Erklärungen der darinnen vorkommenden Begriffe und Worte beſtimmt anzugeben. Von dieſer Pflicht des Lehrers einer Wahrheit ſcheinet er gar keinen Begriff gehabt zu haben, und man darf ſich nicht darüber wundern, wenn man ſich erinnert, wie mangelhaft die Anleitung war, welche die damalige Dialektik zu genauen und deutlichen Worterklärungen gab. Worte von unſtäter Bedeutung, gleichgültige Worte, Kunſtworte, und metaphoriſche Ausdrücke werden in der Abhandlung einer und derſelben Lehrfrage faſt immer mit einander verwechſelt; eine Vertauſchung, welche einer gründlichen Erkenntniß der Wahrheit nicht anders als hinderlich ſeyn kann. Er begnügt ſich, eine Lehrfrage aufzuwerfen, und zwar bejahender oder verneinender Weiſe. Hierauf trägt er ſogleich die Gründe entweder für die

Bejahung oder für die Verneinung derſelben faſt immer in hypothetiſchen Schlüſſen vor, ohne daß man eher, als am Ende, ſehen kann, für welche von den einander entgegengeſetzten mit dergleichen abgebrochenen unvollſtändigen Beweiſen unterſtützten Meynungen er ſich erkläre. Dadurch kann man oft verleitet werden, zu glauben, daß er etwas für wahr halte, was er doch wirklich als falſch und irrig verwirft. Auch das iſt eine von den Urſachen der Dunkelheit und Unverſtändlichkeit, die in ſeinem Ausdrucke herrſcht.

Was die Quellen der Gründe und Beweiſe betrifft, womit er ſeine Bejahungen und Verneinungen zu beſtätigen ſucht: So muß bemerkt werden, daß er dieſelben nur ſelten aus der Philoſophie oder aus der innern weſentlichen Beſchaffenheit der Gegenſtände, die er unterſucht, herleite, und faſt alles, was er beweiſen will, auf die Auctorität gründe, wodurch er ſich beſonders Bernharden von Clairvaux, wie es ſcheint, gefällig zu machen geſucht hatte, um dem Vorwurfe auszuweichen, daß er, wie Abälard, die Ausſprüche der Vernunft den Ausſprüchen der Kirche gleich ſchätze. Rufet er indeß zuweilen die Vernunft zu Hülfe, ſo iſt es bald Ariſtoteles, bald Plato, durch welche ſie geredet haben ſoll. Beyde Philoſophen ſtehen bey ihm, wenn ſich ihre Meynungen an die Lehrſätze der Kirche anfügen laſſen, in einem eben ſo großen Anſehen, als Auguſtin oder Beda. Indeß ſcheint er dem Schüler des Socrates noch vor ſeinem Nebenbuhler den Vorzug zu geben; vornehmlich in ſeinen Vorſtellungen von der menſchlichen Seele und ihren verſchiedenen Kräften, zu denen er beſonders die verſchiedenen Sinne des Menſchen rechnet, wenn er behauptet, daß es nicht der Leib, ſondern die Seele ſey, welche ſehe, höre, rieche, ſchmecke und fühle, ob ſie gleich zu dieſen verſchiedenen Ver-

richtun-

richtungen verſchiedener körperlicher Werkzeuge bedürfe, um dadurch zu verſchiedenen Arten von Vorſtellungen zu gelangen.

Unter der Auctorität verſteht Pullein theils die heilige Schrift, theils und viel öfter die Ausſprüche der ältern Kirchenlehrer, vornehmlich aber die Conciliенſchlüſſe und die Entſcheidungen der römiſchen Päbſte, die er beſonders die römiſche Auctorität zu nennen pflegt. Er giebt zwar der Schrift den Vorzug, und berufet ſich, wo er nur kann, auf Stellen derſelben, um die Uebereinſtimmung derſelben mit ihren Lehren darzuthun; allein wenn ſie ſchweigt, ſo iſt ihm eine Meynung bewieſen genug, wenn ſie in den erſten eilf Jahrhunderten der Kirche von irgend einem angeſehenen Biſchofe oder Scribenten derſelben, ohne einen öffentlichen Widerſpruch zu erfahren, behauptet worden war, oder als eine Folge anderer gemeinen nicht beſtrittenen Lehrſätzen angeſehen werden konnte. Zu den Beweiſen aus der Schrift braucht er die gemeine lateiniſche Ueberſetzung, deren durchgängige Richtigkeit er vorausſetzt, ohne ſich auf eine Vergleichung derſelben mit dem Originale einzulaſſen. Die Kraft der darauf gegründeten Beweiſe beruht nicht auf richtigen Beſtimmungen und Erklärungen ihres Wortverſtandes, ſondern gemeiniglich auf der Gleichheit ihrer Ausdrücke mit denen, welche in den kirchlichen Lehrſätzen gebraucht worden waren, ſie mögen nun einen gleichen oder eben denſelben Sinn haben, oder nicht. Nur dann macht er eine Ausnahme, wenn die Stellen der Schrift einander zu widerſprechen oder von Gott etwas zu behaupten ſcheinen, was der Hoheit und Majeſtät deſſelben zuwider iſt. Wenn das Wort Gottes, ſagt er deswegen im zwölften Abſchnitte des erſten Theils, etwas von Gott ſagt, welches mit ſeiner Ehre ſtreitet, als wenn

ſie, zum Exempel, Gott zum Urheber des Böſen zu machen ſcheint, ſo muß daſſelbe mit ſorgfältiger Vorſicht ſo erklärt und gemildert werden, daß es niemals ſich ſelbſt widerſpreche, und der Würde der Gottheit keinen Eintrag thue. Uebrigens gründet er ſeine Schlüſſe eben ſo zuverſichtlich auf den ſogenannten allegoriſchen Verſtand ihrer Worte als auf den eigentlichen Sinn, den ſie im Zuſammenhange mit einander nach dem Sprachgebrauche haben müſſen.

Zum Beweiſe deſſen, was er bejahet oder verneinet, hat ferner die Auctorität der Kirche bey ihm faſt ein ſo großes Gewicht, als das Anſehen der heiligen Schrift. Zu dieſer doch bloß menſchlichen Autorität rechnet er zuerſt den Glauben, worunter er zuweilen das ſogenannte Apoſtoliſche Bekenntniß, gemeiniglich aber das Athanaſianiſche Symbolum verſteht. Mit den Vätern der griechiſchen oder morgenländiſchen Kirche ſcheint er wenig bekannt geweſen zu ſeyn. Origenes, Athanaſius und Chryſoſtomus ſind die einzigen, die er zu kennen ſcheint. Ueberhaupt führt er die ältern Kirchenlehrer ſelten namentlich an, den Auguſtinus und Hieronymus ausgenommen. So ruft die Auctorität: das iſt die gewöhnliche Formel, die er braucht, wenn er ſich auf das Anſehen des kirchlichen Alterthums beruft. Auguſtin, den er zuweilen mit dem Namen eines Großen beehret, Hieronymus, Leo der Große, Gregor der Große, Fulgentius, Caſſiodor, Victorin aus Africa, Iſidor von Sevilien, Caſſian, Boethius, Beda und Anſelm von Canterbury ſind beynahe die einzigen und vornehmſten Gewährsmänner, die für die Rechtgläubigkeit ſeiner Behauptungen bürgen müſſen. Doch iſt Auguſtin immer derjenige, den er vor allen andern zum Orakel und zum Schilde gebraucht. Mit ihm allein fürchtet er nicht zu irren; mit

ihm

ihm nahm er es für einen unwiderſprechlichen Grundſatz an, daß in der Religion alles für wahr zu halten ſey, wovon ſich ein ſchicklicher und Gott anſtändiger Grund erdenken ließe; mit ihm behauptet er, daß die böſen Engel gleich im Anfange der Schöpfung böſe geworden wären; mit ihm meynte er, daß die Teufel itzt keine gute Subſtanzen noch Gottes Geſchöpfe mehr wären, ohne auf den Argwohn zu gerathen, daß Auguſtin dieſe Meynung nicht behauptet haben würde, wenn er nicht ehedem den Irrthümern der Manichäer beygepflichtet hätte. Auch folgt er ihm in den Meynungen, daß itzt die Subſtanz des Menſchen ſelbſt Sünde ſey, und in der eben ſo manichäiſchen Behauptung, daß ſich in dem itzigen Zuſtande der Menſchen Sünde und ehelicher Beyſchlaf gar nicht von einander trennen ließen, obgleich Gott dieß geringere Böſe zulaſſe und dulde, um ein größeres zu verhindern.

So ſorgfältig aber auch Pullein war, alles was er behauptete, auf die Auctorität des Alterthums zu gründen, ſo hatte er doch zuweilen eigene beſondere Meynungen, worinnen er ſelbſt von Auguſtins Lehrſätzen abgieng. So behauptete kein Scholaſtiker die Meynung entſcheidender, als er, daß die Seelen der Menſchen nicht von Adams Seele abſtammten, ſondern von Gott, wie die Seele Adams, mit allen Engeln zugleich erſchaffen worden wären, und wenn Menſchen geboren werden ſollten, unmittelbar von Gott mit den ihnen beſtimmten Leibern vereiniget würden. Er behauptete wider die gemeine Kirchenſprache, daß der Vater und der Sohn zwey von einander unterſchiedene Principia des heiligen Geiſtes wären; daß die göttliche Natur des Sohnes Gottes ſich zuerſt mit den noch unbelebten Leibe ſeiner menſchlichen Natur, mit ihrer Seele aber zu der Zeit, wenn Embryonen in dem Schooſſe ihrer Mütter belebt zu werden anfangen, ſich vereiniget;

get; daß Chriſtus, ob er gleich alle unſündliche Gebrechen und Mängel der Menſchheit, und alſo auch die Unwiſſenheit angenommen haben ſoll, dennoch weder an Erkenntniß noch Weisheit, noch Tugend und Verdienſt zugenommen; daß er im Tode aufgehört habe, Menſch zu ſeyn; daß die Teufel mit den Gottloſen noch nicht mit den Seelen der Gottloſen in der Hölle ſind, ſondern ſich in der Luft zwiſchen Himmel und Erde aufhalten, ohngeachtet er dem Pabſte Gregorius zu gefallen, annimmt, daß einige, die ſich ſchon unter den Verdammten befunden hätten, auf ſeine Fürbitte aus der Hölle erlöſt worden wären; daß, wenn die erſten Menſchen nicht geſündiget hätten, alle ſeine Nachkommen wegen ſeiner Beharrlichkeit im Guten und alſo nicht durch ihr eigenes Verdienſt ſelig geworden ſeyn würden; anderer Meynungen deſſelben, beſonders in der Lehre von der Buße, nicht zu gedenken; die unter den folgenden Scholaſtikern keinen Beyfall gefunden haben.

Wenn nun alles dieſes erwogen wird, was ich von ſeinem Verſuche, die kirchlichen Lehrſätze ſeiner Zeit in ein Syſtem zu ſammeln, und mit der Schrift, mit dem chriſtlichen Alterthum und mit dem geſunden Menſchenverſtande in eine ſolche Uebereinſtimmung zu bringen, welche den zu Grübeleyen ſo geneigten Geiſt ſeines Jahrhundertes befriedigen könnte, ausführlich zu ſagen für nöthig gehalten habe: So wird man leicht begreifen, warum, ungeachtet des Anſehens, worinnen er auch als Cardinal ſtehen mußte, demſelben doch nicht die Ehre widerfuhr, deren ſich in der Folge Peter, der Lombarde genannt, zu erfreuen hatte. Die Nachrichten des du Pin, und des Benedictiners, Ceillier von ihm, und ihre Auszüge aus ſeinen Werken ſind ſo allgemein, ſo trocken, und ſo wenig charakteriſtiſch, daß man dadurch nicht in den

den Stand geſetzt wird, den wahren Gehalt ſeines Verdienſtes um die ſcholaſtiſche Theologie richtig zu beurtheilen. Der Weihrauch, der ſowohl bey ſeinem Leben, als nach ſeinem Tode mit ſo freygebigen Händen an ihn verſchwendet wurde, nahm ſeine Zeitgenoſſen nicht ſo ſehr ein, daß ſie ihre eignen Bemühungen für überflüſſig gehalten hätten, zwiſchen der Philoſophie ihrer Zeiten und zwiſchen den Meynungen der für untrüglich gehaltenen Kirche von den Lehren des Chriſtenthums eine noch genauere und engere Verbindung und Freundſchaft zu ſtiften. Selbſt die Furcht vor der Gefahr, für Ketzer erklärt zu werden, ſchreckte ſie nicht von neuen Verſuchen zurücke, wie Gilberts von Poitiers Beyſpiel beweiſt, von dem ich nun reden werde, weil er ſich um die Theologie durch ſeine philoſophiſchen Kenntniſſe eben ſo verdient zu machen ſucht, als ſeine Zeitgenoſſen, der Cardinal Pullein, und Robert von Melun, oder von Melidun.

Von den philoſophiſchen Irrthümern, welcher Gilbert von Poitiers in dem kirchlichen Lehrbegrif des Chriſtenthums beſchuldiget worden iſt.

So groß der Beyfall und Ruhm war, welchen ſich Pullein durch ſein theologiſches Lehrbuch unter ſeinen Zeitgenoſſen erwarb, deſſen er auch ungeſtört genoß, weil er ſich der Gunſt und der Freundſchaft des Abtes, Bernhard von Clairvaux, zu verſichern gewußt hatte: So gerecht waren auch die Anſprüche des Biſchofes Gilbert von Poitiers darauf. Auch er würde ſich der Ehre, die er ſich durch ſeine Gelehrſamkeit und Scharfſinnigkeit unter den Gottesgelehrten ſeines Jahrhundertes erwarb, unberuhiget zu erfreuen gehabt haben, wenn er ſich weniger von dem gemeinen betretenen Wege der poſitiven Theologie entfernt, und Bernhards nur allzumächtigen Einfluß in alles, was in der Kirche vorgieng, mehr gekannt, oder mehr geehrt hätte. Er war aus Poitiers gebürtig, wurde aber unter dem Namen Porreta, oder Porretan, von la Porree, bekannter als unter ſeinem Geburtsnamen. Daß er in ſeiner erſten Jugend ſchon den Wiſſenſchaften mit großem Fleiße obgelegen haben müſſe; daß er beſonders frühzeitig nicht allein in den freyen Künſten und in der Kenntniß der beſten alten Schrift-

Schriftſteller, ſondern vornehmlich auch in der Philoſophie vorzügliche Fortſchritte gemacht habe, und als ein offener ſelbſtdenkender Geiſt, in der Anwendung derſelben ſehr glücklich geweſen ſey, dieß erhellt auf eine ihm ſehr rühmliche Weiſe aus den uns von ihm noch übrigen Auslegungen über des Boethius Abhandlung von der Dreyeinigkeit, welche zugleich beweiſen, daß er des Griechiſchen mächtig geweſen ſey. Beſonders zeigt ſich in dieſen Auslegungen eine mehr als gemeine Einſicht in die Ariſtoteliſche Logik und Metaphyſik, und wenn gleich der vornehmſte Innhalt dieſer Erklärungen ganz theologiſch iſt, ſo kann man doch der Kenntniß derſelben nicht entbehren, wofern man die Beſchaffenheit und den Zuſtand dieſer Theile der ſcholaſtiſchen Philoſophie in den damaligen Zeiten genauer kennen zu lernen wünſcht. Mit dem Scharfſinne, den er in der Beſtimmung der Sätze, in der Erklärung der darinnen vorkommenden Worte, und zumal in der Bemerkung der verſchiedenen Verhältniſſe der dadurch ausgedrückten Subjecte und Prädicate gegen einander, wie auch in der Wahl richtig erläuternder Beyſpiele zeiget, verbindet er eine damals ſeltne Deutlichkeit im Ausdrucke, wie dunkel und ſchwer auch die Materien ſind, worüber er ſchreibt. Die ganze Art des Vortrags beweiſet, daß er den Philoſophen, den er auslegte, durchgedacht hatte, und weder zu den Schwätzern gehörte, die nicht ſelbſt denken, noch zu den grübelnden Scholiaſten, die ihren Autor durch ihre Auslegung mehr verdunkeln als aufklären. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß ein Mann von dieſer Einſicht in Zeiten, worinnen man die Philoſophie wieder mit Eifer zu treiben anfieng, nicht unbemerkt noch ohne Beyfall bleiben konnte, als er ſeine Einſichten andern mitzutheilen anfieng. Zuerſt lehrte er die Philoſophie und Theologie zu Paris; nachher aber in verſchiedenen andern

Städten von Frankreich. Ohne durch beſondere auszeichnende Schickſale ſo viel Aufſehen und Geräuſch zu machen, als Abälard, blieben ſeine Verdienſte ſo wenig unbekannt, daß er vielmehr denſelben ſeine Erhebung zum Bisthume in ſeiner Vaterſtadt, Poitiers, allein zu danken hatte. Jedoch wie würdig er auch dieſes Glückes nicht allein wegen ſeiner Gelehrſamkeit, ſondern auch wegen der Unſträflichkeit und Rechtſchaffenheit ſeines moraliſches Charakters war, ſo mußte er doch erfahren, was ſelbſt das entſchiedenſte Verdienſt von einem eiferſüchtigen Mißvergnügen, ſich daſſelbe vorgezogen zu ſehen, zu befürchten habe. Wer ſich dadurch beleidigt fühlt, findet leicht Gelegenheit, ſelbſtdenkende Gelehrte entweder über die ihnen eigenthümlichen Gedanken, oder auch bloß wegen der Art, auf welche ſie die gewöhnlichen Meynungen vortragen, ſolcher Neuerungen verdächtig zu machen, wodurch unter dem Vorwande, ſich der Wahrheit anzunehmen, ein großer und gefährlicher Aufſtand der Geſellſchaft wider dieſelben erreget wird. Gilbert hatte in ſeinen Auslegungen über die Pſalmen, über die Briefe des Apoſtels Pauli, und über die Schriften des Boethius verſchiedene Sätze über die Gottheit behauptet, welche denen anſtößig zu ſeyn ſchienen, die ſich einmal gewöhnt hatten, jede Abweichung von der einmal angenommenen Lehrform, als ein Verbrechen wider die Wahrheit ſelbſt anzuſehen. Er war in ſeinen theologiſchen Unterweiſungen der Meynung, daß die Begriffe von der Gottheit und von Gott von einander unterſchieden werden müßten; daß man nicht wiſſenſchaftlich genug dächte, wenn man die eigenthümlichen Beſchaffenheiten der göttlichen Perſonen für die Perſonen ſelbſt hielte; daß die göttlichen Perſonen in keinem Satze die Stelle des Prädicats einnehmen könnten; daß endlich nicht die göttliche Natur, ſondern eine göttliche Perſon Menſch ge-

worden ſey. Dieſe Sätze waren, wie rechtgläubig auch der Sinn war, den er damit verband, denjenigen anſtößig, welche die Sprache der dialektiſchen Spitzfindigkeit nicht verſtanden. Da man überdieß in den damaligen Zeiten gewohnt war, die Tugenden und guten Werke den Menſchen für verdienſtlich in dem Verſtande zu halten, indem man von Sünden zu ſagen pflegt, daß ſie das Mißfallen Gottes und ſeiner gerechten Strafen verdienen, ſo mißfiel auch vielen ſeine Behauptung, daß in Anſehung des Guten niemanden, als Jeſu Chriſto ein Verdienſt, im eigentlichen Verſtande dieſes Wortes, zugeeignet werden könne. Weil er endlich bloß die Taufe der Auserwählten, wiewohl nur in Rückſicht auf ihre wohlthätigen Folgen, für eine wahre und wirkliche Taufe gehalten wiſſen wollte: So wurde ihm zugleich dieſe Meynung als ein Irrthum von ſehr wichtigen Folgen für den chriſtlichen Lehrbegrif angerechnet.

Je natürlicher es Menſchen iſt, Gedanken, die ihnen neu zu ſeyn ſcheinen, andern mitzutheilen, es geſchehe nun aus Eitelkeit oder auch aus dringender Ueberzeugung von dem beſondern Werthe derſelben; deſto weniger darf man ſich verwundern, daß Gilbert, nachdem er Biſchof geworden war, jene Sätze in einer Rede, die er an ſeine Cleriſey hielt, öffentlich vortrug. Zween Archidiaconi ſeiner Kirche, Arnold und Calon, die es vielleicht nicht verſchmerzen konnten, daß ſie bey der Beſetzung des biſchöflichen Stuhls zu Poitiers übergangen worden waren, glaubten, ihr Mißfallen über die ihnen fremden Gedanken ihres neuen Biſchofes zu erkennen geben zu müſſen. Sie begaben ſich nach Siena zu dem Pabſt Eugenius, ihren Vorgeſetzten bey demſelben ſeiner Abweichungen von der gemeinen Lehre wegen zu verklagen. Der Pabſt hörte ſie, erklärte ſich aber, daß er ihre Klagen

gen in Frankreich ſelbſt, wohin er zu reiſen im Begriffe war, genauer und mit Zuziehung anderer Gelehrten unterſuchen wollte. Denn wie bereitwillig auch die Politik des römiſchen Hofes war, alles vor ihren Richterſtuhl zu ziehen: So behutſam war ſie doch auch, Biſchöfe auf die Anklagen der ihrer Bothmäßigkeit unterworfenen Geiſtlichen zu verdammen. Arnold und Calon hatten dieß erwartet; aber ſie fanden ſich in ihrer Hoffnung getäuſcht. Da ſie nun beſorgten, daß Gilberts Vertheidigung bey dem Pabſte mehr Eingang finden möchte, als ihre Anklage wider ihn: So ſuchten ſie nach ihrer Zurückkunft nach Frankreich den Abt Bernhard von Clairvaux auf ihre Seite zu ziehn; in der gewiſſen Vorausſetzung, daß ihr Biſchof Abälards Schickſal haben müßte, wofern dieſes Orakel der franzöſiſchen Kirche ſich gegen ihn erklärte. Ihre Unterhandlung gelang, und Bernhard ließ ſich überreden, ihre Sache wider ihren Biſchof zu vertheidigen. Kaum war Eugenius in Frankreich angelangt, als Gilbert nach Auxerre gefodert wurde, vor einer Verſammlung von Biſchöfen daſelbſt Rechenſchaft von ſeinen Meynungen zu geben, weil Arnold und Calon ſich aufs neue beſchweret hatten, daß er fortführe, ſeine Meynungen zu behaupten und auszubreiten. Indeß fand es doch der Pabſt für gut, die Unterſuchung noch länger zu verſchieben, und ſie einer noch zahlreichern Verſammlung von Biſchöfen vorzubehalten, die er das Jahr darauf zu Paris zu berufen beſchloſſen hatte. Hier erſchien denn Gilbert, um ſich wegen der ihm aufgebürdeten vermeynten Irrthümer zu verantworten. Man hatte keine ſeiner Schriften, woraus man hätte beweiſen können, daß er die ihm beygemeſſenen Sätze in einem die Rechtgläubigkeit beleidigenden Sinne verſtanden hätte. Allein zween Gottesgelehrte von Anſehn, Adam, ein Canonicus von Paris, und Hugo von Campoflorido,

der

der Kanzler des Königes und Biſchof von Soiſſons, verſicherten eidlich, einige dieſer Sätze von ihm gehört zu haben. Bernhard war ſein vornehmſter und unſtreitig auch ſein gefährlichſter Gegner. Indeß ward es demſelben ſo leicht nicht, einen angeſehenen Biſchof zu unterdrücken, als es ihm mit einem bloßen Mönche geworden war, der ſo viele zum Neid und Haſſe wider ſich gereizt hatte. Gilbert läugnete, daß er die Irrthümer behauptet hätte, die man ihm ſchuld gab, und, um Zeugen mit Zeugen zu widerlegen, berief er ſich auf den Biſchof Radolph von Evreux und auf den Biſchof Yvo von Chartres, die beyde ſeine Schüler in der Theologie geweſen waren, und beyde verſicherten, daß ſie ihn niemals hätten etwas behaupten hören, worüber er nun zum Ketzer erklärt werden ſollte. Um ihn alſo zu überführen, verlangte man ſeinen Commentar über des Boethius Buch von der Dreyeinigkeit, worinnen er an verſchiedenen Orten die ihm beygemeſſenen Irrthümer vorgetragen haben ſollte. Weil man aber das Buch nicht finden konnte, berief man ſich auf das, was einige ſeiner Schüler aus ſeinen Vorleſungen nachgeſchrieben haben ſollten. Daraus wurde denn angeführt, er hätte geſagt: Wie der Menſch wegen der beſondern Beſtimmung, daß er weiſe ſey, die Weisheit ſelbſt genannt werden könne, wenn die Weisheit, ſo zu ſagen, die Form wäre, wodurch er von andern Menſchen unterſchieden würde: So könne man auf gleiche Weiſe von Gott ſagen, daß er ſelbſt ſeine Weisheit, ſeine Güte oder ſeine Größe ſey. Bernhard beſtritt dieſe Formel mit groſſer Heftigkeit. Gilbert fuhr fort, zu läugnen, daß er je behauptet oder geſchrieben hätte, daß die Gottheit nicht Gott ſey, oder daß es in Gott eine **Form** oder eine Subſtanz gäbe, welche nicht Gott ſelbſt ſey. Indeß hütete er ſich doch in der Hitze des Streites, worinnen er bald dieſe, bald jene Vorwürfe und Einwendungen anhören

 mußte,

mußte, und von ſo vielen Seiten her bedrängt wurde, nicht vor dem übereilten leicht zu mißdeutenden Ausdrucke, Er bekenne mit Zuverſicht, daß der Vater aus einem andern Grunde Vater, aus einem andern Grunde Gott, und dennoch nicht mehr als ein Weſen, oder wie er ſich ausdrückte, darinn nicht das und auch das ſey. Dieſe Worte waren dem Erzbiſchofe Joſſelin von Soiſſons ſo dunkel und anſtößig, daß er darüber in einen Unwillen gerieth, der ihn verleitete, Fragen an den Beklagten zu thun, welche ihm das Mißfallen beynahe der ganzen Verſammlung zugezogen hätten. Denn er hatte entweder noch nicht geleſen oder noch nicht recht verſtanden, was Auguſtin einmal geſagt hatte: Seyn iſt bey Gott etwas anders als Subſiſtiren, gleichwie bey Gott Vater ſeyn etwas anders iſt als Herr ſeyn. Seyn wird von ihm in Beziehung auf ihn ſelbſt geſagt; Vater aber heißt er in Rückſicht auf ſeinen Sohn, und Herr in Rückſicht auf die ihm unterworfene Geſchöpfe. Joſſelin fragte, ob denn Gilbert meyne, daß Gott ſeyn etwa nichts ſey, weil einige in der Logik der Meynung waren, daß man nichts ſage, wofern man ſage, daß Socrates ſey, womit man ohne Zweifel anzeigen wollte, daß, wer vom Socrates weiter nichts, als ſein Daſeyn bejahe, dadurch nichts vorbringe, wodurch man eine genauer beſtimmte und ausführlichere Vorſtellung von ihm erhalten könne. Dieſer Meynung war auch Joſſelin zugethan; aber er wendete ſie dießmal ſehr unglücklich auf die Theologie an, und hätte beynahe dadurch gemacht, daß man des Streits mit Gilberten vergeſſen hätte, und mit vereinigten Waffen wider ihn zu Felde gezogen wäre. Nachdem das darüber entſtandene Geſchrey ſich gelegt hatte, wendete man ſich wieder an den angeklagten Biſchof, und fragte ihn, warum er in der Theologie die Perſonen ſo ſehr von einander unterſchiede. Er antwortete ganz kurz darauf:

Weil jede Perſon, an ſich betrachtet, eine Perſon ſey. Dieſe Antwort erregte ein allgemeines Erſtaunen. Warum? Weil man die Antwort nicht verſtand, oder weil man ſich über die Rechtgläubigkeit derſelben verwunderte. Dieſes ſagt Otto von Freyſingen nicht, der unſtreitig dieſe ganze Geſchichte mit vorzüglicher Unpartheylichkeit erzählt. So ſtritt man, und mit dieſer Art zu ſtreiten wurde ein ganzer Tag zugebracht, ohne in dieſer Sache der Entſcheidung näher zu kommen.

Am folgenden Tage wurde dieſer Wortkampf erneuert; denn in der That wurde bloß über Worte und Redensarten geſtritten, von denen die ſtreitenden Parteyen glaubten, daß ſie die Lehren der Kirche entweder orthodoxer oder philoſophiſcher ausdrückten. Man griff Gilberten darüber an, daß er in einem Gedichte auf die Dreyeinigkeit die drey Perſonen derſelben, drey Singularia genannt hätte. Beſonders machte ihm der Erzbiſchof Hugo von Rouen ſtarke Vorwürfe darüber, und behauptete, er hätte eher Gott Ein Singulare, als die Perſonen drey Singularia nennen ſollen, erinnerte ſich aber nicht, daß bereits Hilarius im vierten Jahrhunderte geſagt hatte, es ſey heidniſch, zu ſagen, daß zween Götter ſind; aber zu ſagen, daß Gott Singularis oder Solitarius ſey, das ſey ſogar eine Gotteslåſterung. Welch ein Gezänk über Worte, die mehr als eine Bedeutung haben, über die man einander nicht verſtand noch verſtehen wollte, weil man ſich vorgenommen hatte, Irrthümer zu finden, wo keine zu finden waren! Hugo von Rouen bildete ſich ein, Gilbert hätte die Perſonen des einigen göttlichen Weſens für drey einzelne göttliche Weſen erklären wollen; und dieß widerſprach freylich dem Lehrſatze der Kirche, daß nur Ein göttliches Weſen ſey: Ein Singulare. Hilarius hätte dieſes, wenn er itzt gelebt

hätte, nach der aus ſeinen Schriften angeführten Stelle zu urtheilen, für einen grundſtürzenden Irrthum erklärt, weil er die Worte: Ein Singulare, von einer Ausſchließung der Mehrheit der Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen verſtanden haben würde. Gilbert aber dachte itzt weder an die eine noch an die andere Bedeutung dieſes Worts, weil er die Bedeutung des beſondern, oder deſſen, was nicht ſeines Gleichen hat, damit verknüpfte. Denn er ſagte, er habe unter dem Ausdrucke, daß die Perſonen der Gottheit Singularia wären, bloß anzeigen wollen, daß dieſe Perſonen ganz beſondere Perſonen wären, die wegen der ihnen eigenthümlichen Vortreflichkeit mit allen denen nicht zu vergleichen wären, welchen ſonſt auch dieſer Name beygelegt würde, wie man in dieſem Verſtande etwa die Jungfrau Maria eine beſondere Jungfrau nennen könnte, weil es außer ihr keine gebe, die, wie ſie, eine Jungfrau und zugleich auch Mutter ſey. Denn einen ſolchen Vater, wie der Vater in der Gottheit iſt, der zugleich Vater und Gott ſey, gebe es nicht, und werde es auch nicht geben, und dieſes ſey von dem Sohn und heiligen Geiſte eben ſo unläugbar. Es iſt eine undankbare Mühe, und macht lange Weile, dergleichen Wortzänkereyen auseinander zu ſetzen, und verſtändlich zu erzählen. Alſo wird man ſich nicht verwundern, daß der Pabſt keinen Geſchmack daran finden konnte; daß er ſolches nicht länger anzuhören Luſt und Geduld hatte, und, weil doch Gilberts Buch, worüber man ſtritt, nicht bey der Hand war, die Entſcheidung dieſer Sache bis auf die Verſammlung zu Rheims verſchob, welche das Jahr darauf in der Faſtenzeit gehalten werden ſollte.

Indeß ſchickte Gilbert ſeine Auslegung über des Boethius Buch von der Dreyeinigkeit an den Pabſt, der die

die Unterſuchung deſſelben dem Abte Gottſchalk zu Montſainteloy auftrug. Dieſer las es mit großem Fleiße durch, und zog einige Sätze daraus, welche er für irrig hielt, begleitete ſie auch mit einigen Stellen aus Kirchenvätern zur Widerlegung derſelben. Der Cardinal Alberich, päbſtlicher Legat in Aquitanien, hatte gleichfalls Unterſuchungen über Gilberts Lehren und die Irrthümer angeſtellt, die er in den Schriften deſſelben bemerkt haben wollte. Als nun das Concilium ſich verſammlet hatte, welches außer dem Pabſte aus vielen deutſchen, engliſchen und beynahe aus allen franzöſiſchen Biſchöfen beſtand, beſchäftigte man ſich zuerſt mit der Unterſuchung der Auszüge, welche der Abt Gottſchalk aus Gilberts Schriften gemacht hatte. Weil aber dieſem die Gabe, mit Leichtigkeit zu ſprechen, fehlte, ſo übergab Eugen die Prüfung dieſer Auszüge und der darinnen bemerkten und widerlegten irrigen Sätze dem Abte Bernhard, der nun in dieſer glänzenden Verſammlung eine große Rolle zu ſpielen hoffte; denn er rechnete darauf, daß der Erzbiſchof Gottfried von Bourges, der Erzbiſchof Joſſelin von Soiſſons, der Biſchof Milo von Terouane, der Abt Suger mit vielen andern Biſchöfen ſeine Freunde wären, und Gilberts Meynungen ſchon verdammt hätten, ob er ſich gleich in Anſehung des Erzbiſchofes von Bourges irrte, welcher den Biſchof von Poitiers ſchonen wollte, weil er wußte, daß derſelbe unter den Cardinälen viele Freunde hatte. Wie darauf die Unterſuchung am erſten Tage angefangen wurde, ließ Gilbert viele große Bände ſeiner Schriften und der Kirchenväter herbey bringen, und fieng an, unter dem Vorwande, daß ſeine Gegner viele der von ihnen getadelten Stellen zerſtümmelt anführten, die im Zuſammenhange einen richtigen Sinn hätten, dieſe Stellen in ihrer Verbindung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden und zugleich viele damit übereinſtimmige

mige Ausſprüche älterer Kirchenlehrer vorleſen zu laſſen, um dadurch zu beweiſen, daß er eben das lehrte, was ſie gelehrt hatten. Hierauf hatte ſich Bernhard nicht vorbereitet, der ſich nur einige wenige Stellen der Alten angezeichnet hatte, mit denen er den Angeklagten der Abweichung von der gemeinen Lehre überweiſen zu können ſich ſchmeichelte. Er gerieth darüber in keine geringe Verlegenheit, indem Gilberts Freunde ihm den Vorwurf machten, daß er ſeinen Gegner mit Stellen zu widerlegen ſuchte, die nichts entſcheiden könnten, weil ſie, aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen, keinen gewiſſen und beſtimmten Verſtand hätten, und ſchon fürchtete er, unter der Beleſenheit des Angeklagten zu erliegen, als ihm die Langeweile, die der Pabſt über das Leſen aller dieſer Stellen empfand, zu Hülfe kam, und ihn auf einmal aus ſeiner Verlegenheit zog. Denn Eugen, dem es verdrießlich war, daß ſchon faſt der ganze Tag mit bloßem Vorleſen hingebracht worden war, ſagte zu Gilberten, daß er freylich vieles vorbrächte, und wohl auch vieles, wie er ganz ehrlich hinzuſetzte, was ſie vielleicht alle nicht verſtünden, vorleſen ließe; daß er aber in aller Einfalt nur von ihm die Erklärung verlangte, ob er dasjenige höchſte Weſen, in welchem wir drey Perſonen bekennen, für den einigen Gott erkennte oder nicht. Gilbert, der des vielen Fragens auch müde war, bedachte ſich nicht genug, und antwortete: **Nein.** Bernhard glaubte, daß ſein Gegner hier einige Blöße gegeben hätte, wo er ihn angreifen müßte, und ſagte gleichfalls, daß es nicht nöthig wäre, ſich in einen weitläuftigen Streit über den Verſtand der in ſeinen Schriften vorkommenden irrigen Sätze einzulaſſen; daß das ganze Aergerniß, welches er gegeben hätte, daher käme, daß viele ſich überredeten, er behauptete, daß das Weſen oder die Natur Gottes, die Gottheit, ſeine Weisheit, ſeine Güte und ſeine Größe,

nicht

nicht Gott, ſondern die Form wäre, wodurch er Gott wäre. Deswegen verlangte er, daß er ſich erklären möchte, ob er das glaubte oder nicht. Gilbert war freymüthig genug, darauf zu antworten, daß die Gottheit nicht Gott ſelbſt, ſondern dasjenige ſey, wodurch Gott Gott iſt. So haben wir denn, ſagte darauf Bernhard, was wir verlangen; dieſe Erklärung muß niedergeſchrieben werden. Eugen befahl es, und Gilbert verlangte, als ſein Bekenntniß niedergeſchrieben wurde, daß Bernhard auch ſchreiben ſollte, daß die Gottheit Gott ſey. Dieſer erwiederte mit der Hitze und dem Stolze eines Mannes, der nun ſeines Sieges gewiß zu ſeyn glaubte: Man ſchreibe es mit einem eiſernen Griffel, man ſchreibe es mit Demant, man grabe es in einen Felſen, daß das Weſen Gottes, ſeine Form, ſeine Natur, ſeine Gottheit, ſeine Güte, ſeine Weisheit, ſeine Vollkommenheit, ſeine Macht, ſeine Größe, wahrhaftig Gott iſt. Hierauf wurde lange über dieſen Satz geſtritten und Bernhard ſuchte Gilberten durch die Vorſtellung in die Enge zu treiben, daß, wofern die Form Gottes nicht ſelbſt Gott wäre, daraus folgen würde, daß ſie vollkommener wäre, als Gott ſelbſt. Er ließ auch aus der Büchersammlung der Kirche zu Rheims einige Schriften Auguſtins herbey bringen, worinnen dieſer Lehrer verſicherte, daß die Güte, die Größe, und andere Eigenſchaften Gottes nicht von ihm ſelbſt unterſchieden wären. Gottfried, Bernhards getreuer Waffenträger, wofür er auch in der Folge Abt zu Clairvaux wurde, machte Gilberten den Vorwurf, daß er im verwichenen Jahre den Satz, den er itzt behauptete, von ſich abgelehnet hätte, welches er auch zugab, und ohne Zweifel darum zugab, weil er denſelben damals in einem andern Sinne genommen hatte, als er nun geſtand. Wie heftig man auch über den erſten Satz ſtritt, ſo wurde dennoch nichts darüber entſchieden,

ſchieden, und ſo gieng es auch mit dem zweyten, daß drey Perſonen nicht Ein einiger Gott oder Eins wären, ob ſie gleich der einige Gott durch ein und dieſelbe Gottheit oder eins durch ein und daſſelbe Weſen wären. Auch dieſer von Gilberten behauptete Satz wurde niedergeſchrieben, und Bernhard ſuchte ihn durch eine Menge von Ausſprüchen aus ältern Kirchenlehrern zu widerlegen. Allein Gilbert war in den Schriften der Väter eben ſo beleſen, als Bernhard, und hätte er nur ſeine Hitze und Lebhaftigkeit mehr mäßigen können, ſo würde ſein Gegner, dem er an Scharfſinnigkeit und in der Kunſt Schlüſſe zu machen, weit überlegen war, doch den Kürzern gezogen haben, mit welchem Feuer der Beredtſamkeit und Leidenſchaft dieſer auch zu reden wußte. Der Sieg blieb alſo noch ungewiß, und der Tag verfloß, ohne daß etwas entſchieden wurde. Die vom Zuhören ermüdete Verſammlung verließ mit beyden Athleten den Kampfplatz, um für den folgenden Tag neue Kräfte zu ſammeln.

Nachdem ſich die Biſchöfe und Prälaten wieder verſammelt hatten, begann der Streit über die Sätze, die noch unausgemacht geblieben waren, von neuem mit großer Lebhaftigkeit auf beyden Seiten. Bernhard führte noch mehr Ausſprüche der Väter an, um Gilberten des Widerſpruches gegen die gemeine Lehre der Kirche zu überführen. Dieſer hingegen fuhr fort, zu behaupten, daß die perſönlichen Eigenſchaften nebſt den ewigen Vorzügen, die wir an Gott erkennen, nicht Gott ſelbſt genannt werden könnten. Auch wollte er nicht zugeben, daß man ſich richtig ausdrückte, wenn man ſagte, daß die göttliche Natur eine menſchliche Natur angenommen hätte; denn wollte man richtig reden, ſo müßte man ſagen, die Perſon des Sohnes habe eine menſchliche Natur angenommen. Bernhard führte aus Auguſtins,

Gre-

Gregors des Großen und des Pabſtes Leo des Großen Schriften Stellen an, worinnen von der göttlichen Natur geſagt wurde, daß ſie die menſchliche Natur angenommen hätte. Gilbert hingegen behauptete, daß man nicht ſowohl auf die von ihnen gebrauchten Worte, als vielmehr auf den von ihnen damit verknüpften Sinn ſehen müßte. Er machte die Anmerkung, daß das Wort, Gott, in mehr als in einer Bedeutung gebraucht würde, und bald die Natur Gottes, ohne Rückſicht auf die Perſonen, welche dieſe Natur mit einander gemein haben, bald aber nur dieſe oder jene beſondere Perſon bedeutete. Wenn er alſo behauptete, daß nicht Gott, in ſofern die göttliche Natur dadurch angezeigt würde, ſondern die Perſon des Sohnes die menſchliche Natur angenommen habe: So behauptete er dieß bloß in Rückſicht auf den ſabellianiſchen Irrthum, nach welchem der Vater und der heilige Geiſt eben ſowohl Menſch geworden ſeyn müßten, als der Sohn, weil dadurch der eigentliche und wahre Unterſchied der göttlichen Perſonen von einander geläugnet würde. Daß er alſo keiner andern Lehre folgte, als der Lehre der toletaniſchen Kirchenverſammlung, nach welcher das Wort allein Menſch geworden ſey und unter uns gewohnet habe. Gilbert erklärte zugleich, er wollte damit nicht läugnen, daß die Hervorbringung der menſchlichen Natur und ihre Vereinigung mit dem Sohne ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit ſey; er wollte nur damit behaupten, daß allein der Sohn als eine göttliche Perſon, nicht aber der Vater oder der heilige Geiſt Menſch geworden ſey. Als hierauf Bernhard dieſes zu widerlegen ſuchte, ließ er ſich einige Worte entfallen, welche den Cardinälen mißfielen. Gilbert, der dieſes bemerkte, verlangte, daß die von ihm gebrauchten Ausdrücke niedergeſchrieben werden ſollten, worauf der Abt, der nichts zurück zu nehmen

nehmen gewohnt war, was er einmal geſagt hatte, ſogleich mit der ihm eigenen Hitze wieder verſetzte, daß man ſeine Worte mit einem Griffel von Eiſen oder Diamant niederſchreiben möchte. Die Cardinäle, die durch dieſe ſtolze Art zu antworten eben nicht beſänftiget wurden, erklärten darauf, daß ſie die Sache weiter unterſuchen, und entſcheiden wollten, was man glauben müßte, und ſo gieng die Verſammlung auch dieſen Tag unverrichteter Sache aus einander. Gilbert beſuchte in der Nacht die Cardinäle, um ſie in ihren günſtigen Geſinnungen gegen ſich zu erhalten und das Misvergnügen, welches ſie über ſeinen Gegner nicht undeutlich geäuſſert hatten, zu ſeinem Vortheile wider ihn zu nützen.

Indeß war Bernhard auf ſeiner Seite auch nicht müßig. Die Erzbiſchöfe und Biſchöfe von Frankreich fanden ſich beleidiget, daß die Cardinäle ſich das ausſchließende Recht, in dieſer Sache zu entſcheiden, anzumaßen ſchienen, und Bernharden war die Ehre ſeiner Einſicht und Meinung zu lieb, als daß er dieſe Eiferſucht hätte unterdrücken ſollen. Nach den in der Nacht noch darüber angeſtellten gemeinſchaftlichen Berathſchlagungen wurde beſchloſſen, über die ſtreitigen Lehrpuncte ein Glaubensbekenntniß aufſetzen zu laſſen, um ſolches dem Pabſte und den Cardinälen zu überreichen; theils um dem Biſchof Gilbert ihr Mißfallen an ſeinen vermeinten Irrthümern ſo ſtark und öffentlich zu bezeugen, als ihnen noch möglich zu ſeyn ſchien, theils um ihre richterliche Rechte in Sachen der gemeinen Lehre gegen die Anmaßungen der römiſchen Cardinäle zu vertheidigen. Bernhard mußte dieſes Bekenntniß aufſetzen, und die Prälaten der Gallicaniſchen Kirche unterzeichneten daſſelbe. Es beſtand aus eben ſo vielen Lehrſätzen, als man hauptſächlich Gilberten Irrthümer beygemeſſen

hatte.

hatte. Wir glauben, heißt es, daß die Natur der Gottheit, Gott ſelbſt ſey und man in keinem katholiſchen Sinne läugnen könne, daß die Gottheit, Gott, und Gott die Gottheit ſey. Wenn man aber ſagt, er ſey weiſe durch Weisheit, groß durch Größe, ewig durch die Ewigkeit, Ein Gott durch Einheit, und Gott durch die Gottheit, ſo iſt das ſo zu verſtehen, daß er weiſe durch die Weisheit, groß durch die Größe, ewig durch die Ewigkeit, und Gott durch die Gottheit ſey, welche er ſelbſt iſt. — Wenn wir von den Perſonen, dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiſt reden, ſo bekennen wir, daß ſie Ein Gott, Eine göttliche Subſtanz ſind. Und wiederum, wenn wir von Einem Gott und von Einer göttlichen Subſtanz reden: So bekennen wir in dieſem einigen Gotte oder in dieſer einigen Gottheit drey von einander unterſchiedene Perſonen. — Wir glauben, daß allein der Vater, der Sohn und heilige Geiſt ewig ſey; daß alſo gar keine Dinge, oder Beziehungen oder Eigenſchaften, ſie mögen Beſonderheiten, Singularitäten, oder Einheiten genannt werden, zu Gott gehören, ewig ſeyn und doch nicht ſelbſt Gott ſeyn ſollten. — Wir glauben endlich, daß die Gottheit ſelbſt, oder die göttliche Subſtanz Menſch geworden ſey, aber nicht anders, als in dem Sohne. — Dieſen Sätzen fügte man zugleich die Gegenſätze bey, die Gilberten beygemeſſen worden waren.

Nachdem hierauf die Erzbiſchöfe und Biſchöfe dieſe Schrift unterzeichnet hatten: So ward man einig, ſie durch den Biſchof Hugo von Auxerre und den Biſchof Milo von Terouane an den Abt Suger abzugeben, daß er ſie dem Pabſt und den Cardinälen überreichen möchte; mit der beygefügten Erklärung: Sie hätten aus Ehrerbietung gegen ſie Reden mit Geduld angehört, die man nicht

hätte fallen laſſen ſollen; da ſie aber vernommen hätten, daß die Cardinäle über dieſe Sache ein Urtheil fällen wollten, ſo überreichten ſie ihnen ihr Glaubensbekenntniß, damit ſie Richter zwiſchen zwo Partheyen ſeyn könnten. Gilberts Bekenntniß hätten dieſelben bereits, wobey er bezeugt hätte, daß er daſſelbe ändern wollte, wenn ſie es für nöthig fänden; was das Ihrige beträfe, ſo bezeugten ſie, daß ſie darinnen nichts ändern würden. Dieß war deutlich genug geſagt, daß Bernhard durchaus Recht und der Biſchof von Poitiers, was es auch koſten möchte, durchaus Unrecht haben ſollte.

Die Cardinäle wurden über dieſe Kühnheit äuſerſt aufgebracht. Sie begaben ſich augenblicklich zum Pabſte und beſchwerten ſich einmüthig darüber, daß die Biſchöfe ihnen vorgegriffen, und ehe noch von ihnen ein Urtheil gefällt worden ſey, ſchon ein Glaubensbekenntniß verfaßt hätten. Er müſſe wiſſen, ſagten ſie, daß er durch ſie zur Regierung der ganzen Kirche, und aus einem Privat-Chriſten, von ihnen zum allgemeinen Vater der Chriſtenheit erhoben worden ſey; daß er folglich nicht mehr ſich ſelber angehöre, ſondern vielmehr ihnen; daß er alſo nicht beſondere und neuere Freundſchaften, alten und allgemeinen vorziehn, ſondern für aller Nutzen ſorgen und die Hoheit deß römiſchen Stuhles zu ſeiner vorzüglichſten Angelegenheit machen müſſe. Siehſt du wohl, fuhren ſie fort, was dein Abt und mit ihm die Gallicaniſche Kirche gethan haben? Mit welcher Vermeſſenheit haben ſie ſich nicht wider den Primat des römiſchen Stuhles und gegen diejenige Macht aufgelehnt, welche allein ſchlieſſen und aufthun kann, ohne daß ſich jemand unterfangen dürfe, aufzuthun, wenn ſie ſchließt, oder zu ſchließen, wenn ſie aufthut? Haben nicht dieſe Franzoſen über die Lehrpuncte, worüber zeither geſtritten worden iſt, ohne

uns zu Rathe zu ziehen, ein Endurtheil zu ſprechen ſich unterfangen, und ein Glaubensbekenntniß abgefaßt, als wenn ſie an dieſes Geſchäfte die letzte Hand legen könnten? Würde im Oriente zu Alexandrien oder Antiochien vor allen Patriarchen eine ſolche Sache verhandelt, ſo würde ohne das Anſehen deines Stuhles kein rechtsbeſtändiger Schluß gemacht werden können. Und dieſe maßen ſich hier in unſerer Gegenwart etwas an, was ſelbſt Patriarchen nicht erlaubt ſeyn kann? Eine ſo verwegene Neuerung kann nicht geduldet, muß wegen ihrer Vermeſſenheit ohne Verzug geahndet werden. Der Pabſt, Eugenius, hatte zu viel Politik, hatte dem Abte Bernhard und der Gallicaniſchen Cleriſey zu viel zu danken, glaubte auch ihrer noch ferner zu nöthig zu haben, als daß er Theil an dem Unwillen der beleidigten Cardinäle hätte nehmen ſollen. Er ſuchte ſie alſo zu beſänftigen und ließ Bernharden kommen, um von ihm zu vernehmen, was es für eine Bewandniß mit dem von ihm abgefaßten Glaubensbekenntniß hätte. Der Abt war fein genug, mit großer Demuth und Ehrerbietung den Pabſt und ſeine Cardinäle zu verſichern, daß er weit davon entfernt wäre, ſich nebſt den mit ihm übereinſtimmigen Biſchöfen eine Entſcheidung anmaßen zu wollen; daß er bloß unter ihrem Anſehen ſeine Gedanken von der ganzen Sache und ihre damit einſtimmigen Zeugniſſe dem Pabſte vorlegen zu müſſen geglaubt hätte, weil ihm von dem Biſchofe von Poitiers ein ſchriftliches Bekenntniß ſeines Glaubens abgefordert worden wäre. Hiedurch wurde der Zorn der Cardinäle geſtillt, wobey ſie aber doch erklärten, daß ſein Aufſatz, weil er ihn ohne vorherige Berathſchlagung mit dem römiſchen Hofe verfaßt hatte, nicht das Anſehen eines öffentlichen und allgemeinen Glaubensbekenntniſſes haben ſollte. Auf ſolche Weiſe wurde die Trennung der römiſchen

 und

und franzöſiſchen Kirchen über dieſe Streitigkeiten verhindert.

Indeß wurde über die drey erſten dem Biſchof Gilbert beygemeſſenen irrigen Meinungen nichts entſchieden, und das war die Folge von dieſem vorhergegangenen unnützen und tumultuariſchen Gezänke. Was den vierten Streitpunct betraf, ſo war die Meinung Gilberts von der Meinung der übrigen Biſchöfe nicht ſehr verſchieden, da auch dieſe bekannten, daß die göttliche Natur die menſchliche in dem Sohne angenommen habe, er hingegen behauptete, daß die Perſon des Sohnes, wiewohl nicht ohne ſeine göttliche Natur, Menſch geworden ſey. Der Streit über die Frage, ob die perſönlichen Eigenſchaften der Perſonen ſie ſelbſt wären, wurde, weil man doch von dieſen ſelbſt keine vollkommene und deutliche Erklärung geben könnte, wie auch um anderer theologiſchen Gründe willen, völlig unterdrücket. Nur in Anſehung des erſten Punctes that der römiſche Biſchof den Ausſpruch, daß kein Grund vorhanden ſey, in der Theologie die Natur und Perſonen von einander zu trennen und daß Gott das göttliche Weſen nicht allein im Verſtande des Ablativs ſondern auch des Nominativs genannt werden müſſe. Gilbert hielt es für das rathſamſte, den ganzen Streit fallen zu laſſen und ſich dem Ausſpruche des Pabſtes zu unterwerfen, verſöhnte ſich mit ſeinen Archidiaconis und erhielt ſich auf dieſe Weiſe in ſeiner biſchöflichen Würde. Ob dabey der Abt von Clairvaux aus menſchlicher Schwachheit und Gebrechlichkeit ſich über Gilberts wahre Meinung getäuſcht oder ob dieſer ſehr gelehrte Biſchof dieſelbe ſehr künſtlich zu verbergen gewußt und ſich dadurch dem verdammenden Urtheil der Kirche entzogen habe, das getraut ſich Otto von Freiſingen, der dieſes Gezänke um Worte, mit ſo gewiſ-

gewiſſenhafter Unpartheylichkeit erzählt, nicht zu entſcheiden, wiewohl man ſehen kann, wem er in dieſem Streite den Preis der größern Gelehrſamkeit und Scharfſinn zuerkennt. So unentſchieden indeß der ganze unnütze Streit blieb, ſo eignete ſich doch Bernhard mit ſeinen Freunden den Triumph zu, weil ſich Gilbert die Demüthigung gefallen laſſen mußte, daß das Leſen und das Abſchreiben ſeines Buches bis zur Verbeſſerung deſſelben von dem römiſchen Stuhle verboten, und ihm nicht einmal die Freyheit, die Verbeſſerungen ſelbſt zu machen, zugeſtanden wurde. Es wurden ihm zwar auch einige andere irrige Meinungen beygemeſſen. Aber er konnte derſelben nicht aus ſeinen eigenen Schriften überführt werden. Gleichwohl mußte er auch die Kränkung leiden, daß dasjenige, was ſeine Schüler aus ſeinen Vorleſungen nachgeſchrieben haben ſollten, in der Verſammlung zerriſſen und ins Feuer geworfen wurde. Dieß verſchmerzten ſeine Schüler leicht und wurden dadurch ſo wenig überzeugt, daß die Meinungen ihres Lehrers wirklich ungegründet und falſch wären, daß ſie vielmehr denſelben deſto getreuer blieben und Bernhard es in der Folge nöthig fand, ſie in einer ſeiner Homilien über das hohe Lied Salamonis ausdrücklich zu widerlegen. Er ſelbſt ließ nun den Biſchof Gilbert ſeine Ruhe genießen, war indeß doch gewiß nicht übel damit unzufrieden, daß ſein vertrauter Freund und Panegyriſt Gottfried, der ihn in ſeiner Abtey folgte, in einer beſondern Schrift die Meinungen eines Gegners beſtritt, der ſich ſeinen Orakelſprüchen nicht ſogleich hatte unterwerfen wollen.

Erwägt man dieſe Streitigkeit, die Art, wie ſie geführt wurde und ihren Ausfall mit der Unbefangenheit des Geiſtes, womit jeder Kampf des menſchlichen Verſtandes und ſeiner Vorſtellung mit Wahrheit und Irr-

thum beurtheilt werden muß: So ſieht man gleich, daß derſelbe nicht die Religion, ſondern die Theologie und die Beybehaltung oder Abſchaffung gewiſſer eingeführter Formeln in der Kirche betraf. Dieſe waren ſo zu ſagen das Gewand, worinnen die Wahrheit auf den Lehrſtühlen und unter dem Volk erſcheinen ſollte, wo ſie immer daſſelbe Gewand trafen? Darf man die eingeführten Formeln nicht verändern, nicht verbeſſern, nicht der mannigfaltigen und unaufhörlichen Abwechſelung anderer menſchlichen Kenntniſſe, beſonders der Philoſophie gemäßer und übereinſtimmiger einrichten? Muß dieß Gewand nothwendig, ſo zu ſagen, eben denſelben Schnitt zu allen Zeiten behalten? Hat man nicht die Freyheit, eine beſſere oder ſchönere Art des Stoffs dazu zu brauchen, wenn die Wahrheit nur immer dieſelbe bleibt? Dieß war die Frage, worüber geſtritten wurde? Ueber die Lehre ſelbſt kamen Bernhard und Gilbert mit einander überein; darum konnte dieſer auch der Ketzerey wegen nicht verdammt werden. Es wurde nicht einmal aus Gründen entſchieden, daß die alten gewöhnlichen Formeln beſſer wären, als die neuen, welche der Biſchof von Poitiers einzuführen ſuchte, und ſie behaupteten ſich bloß in ihrem Anſehen, weil Gilbert aus Liebe zum Frieden die ſeinigen aufopferte. Er und Bernhard glaubten und bekannten, daß nur Ein höchſter Gott ſey, und dieſer einige höchſte Gott in drey von einander unterſchiedenen Perſonen beſtehe. Beyde ſtritten bloß, ob die Sätze: Gott iſt die Gottheit, die Gottheit iſt Gott ſelbſt, Gott iſt Gott durch ſeine Gottheit und die perſönlichen Eigenſchaften der von einander unterſchiedenen Perſonen, die der einige höchſte Gott ſind, ganz identiſche Sätze wären, oder nicht. Das Eine behauptete Gilbert, das andere Bernhard. Wenn die Rede vom Menſchen und von menſchlichen Perſonen iſt: So können die Sätze:

Der

Der Menſch iſt die Menſchheit; menſchliche verſchiedene Perſonen ſind ihrer von einander verſchiedenen perſönlichen Eigenſchaften wegen nicht dieſe Eigenſchaften ſelbſt, auch nicht für ganz identiſche Sätze gehalten werden, welche, wenn man ſie ganz eigentlich nimmt, ohne Gefahr irriger Folgen mit einander verwechſelt und als ganz einerley bedeutende Sätze angeſehen werden können. Verhält es ſich nicht eben ſo, wenn von Gott und von der Gottheit, von göttlichen Perſonen und ihren verſchiedenen perſönlichen Eigenſchaften die Rede iſt? Dieſes behauptete Gilbert. Das Wort Gott bedeutet zuweilen das Weſen oder die Natur, wodurch drey von einander unterſchiedene aber auf das Innigſte mit einander vereinigte Perſonen das Einige höchſte Weſen ſind und in ſofern ſind die Worte Gottheit und Gott nicht ganz identiſche Worte, weil von dem Begriffe der Gottheit an ſich betrachtet der Begrif der Perſonen unterſchieden werden muß. Zuweilen bedeutet das Wort, Gott, in einem eingeſchränktern Sinne genommen, eine Perſon, welche Gott iſt, und auch dann kann man nicht ſagen, daß man die Worte Gott und Gottheit in allen Sätzen ohne Gefahr, etwas irriges zu ſagen, mit einander verwechſeln könne. Denn wenn man ſagt: Der Vater iſt Gott, ſo kann man nicht auch ohne nähere Beſtimmung ſagen: Der Vater iſt die Gottheit ſelbſt, weil das ſo verſtanden werden kann, daß Er allein, mit Ausſchlieſſung des Sohnes und des heiligen Geiſtes, die Gottheit ſelbſt oder das einzige höchſte Weſen ſey, und dafür fürchtete ſich Gilbert. Eben dieſe Bewandniß hat es mit den Worten Perſon und perſönlichen Eigenſchaften. In dem Worte, Perſon, wird mehr vorgeſtellt, als in den Worten perſönliche Eigenſchaften, denn dieſe ſind abſtracte Worte; jenes iſt ein concretes, und nach den Grundſätzen der damaligen Grammatik

matik und Dialektik ſagen Concreta oder Subſtantiva mehr als Abſtracta oder Adjectiva, welche die Form von Subſtantiven haben. Sagten das Wort, Perſonen und die Worte: perſönliche Eigenſchaften völlig einerley: So würden die göttlichen Perſonen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes weder von einander noch von der Gottheit, die ſie mit einander gemein haben, in Gedanken unterſchieden werden können, und das war die zweyte Klippe, vor welcher ſich Gilbert fürchtete. So furchtſam aber war Bernhard nicht; denn er hieng an dem Alten und Gewöhnlichen und beſorgte zugleich, daß, wenn man die Worte Gott und Gottheit, Perſonen und perſönliche Eigenſchaften auf irgend eine Weiſe in ſeiner Vorſtellung von einander unterſchiede; geſchähe es auch nur, um möglichen Zweydeutigkeiten oder Mißverſtändniſſen vorzubeugen, alsdann die Begriffe verſchiedener wirklicher auſſer einander und für ſich ſelbſt beſtehender Dinge damit verknüpft werden möchten und man dadurch in Gott eine wahre Zuſammenſetzung von mehrern Dingen, von denen eins nicht das andere iſt, anzunehmen ſich genöthiget ſehen würde. Er hatte dabey immer das Anſehen des Alterthums für ſich und weil er zugleich die franzöſiſche Cleriſey auf ſeiner Seite hatte: So trug er gewiſſermaßen über ſeinen Gegner den Sieg davon, der gleichwohl, wie die Folge bewies, das immer mehr ſinkende Anſehen der poſitiven Theologie nicht befeſtigen konnte, weil beyder Behauptungen nicht gehörig gegen einander verglichen und keine entſcheidende Gründe angegeben wurden, warum eine Formel der andern, ihres leichten Mißverſtandes wegen weichen müßte.

Von

Von der weitern Ausbildung der ſcholaſtiſchen Theologie beſonders durch die Schriften Roberts von Melun in Frankreich und Engeland.

Der wichtigſte Nutzen, welchen die widrigen Schickſale Abälards und Gilberts von Poitiers für die Wiſſenſchaften und beſonders für die Theologie hatten, beſtand vornehmlich darinnen, daß ſelbſt die eifrigſten Vertheidiger des Gebrauchs der Philoſophie und der Religion ſich dem Mißbrauche, der mit der Dialektik getrieben wurde, widerſetzten. Dieſer gieng in der That unglaublich weit; denn ſehr viele Gelehrte, welche in dem Vortrage derſelben ihren Ruhm ſuchten, brachten nicht allein ihr ganzes Leben, wie Johann von Salisbury bemerket, mit lauter dialektiſchen Streitigkeiten zu, ſondern verachteten auch alle andere Wiſſenſchaften; zufrieden, daß ſie wider alle noch ſo gewiſſen Sätze Einwendungen und Zweifel erfinden und in ſyllogiſtiſcher Form vortragen konnten, von welchem Mißbrauche der Philoſophie Abälard und Gilbert weit entfernt geweſen waren. Dieſe wurden nun mehr für Märtyrer des rechtmäßigen Gebrauches der Dialektik, als für Irrende gehalten, und wenn gleich diejenigen Gelehrten, die ihres Unterrichtes genoſſen hatten, es für rathſam hielten, von ei-

nigen ihrer Meinungen abzugehen und dem großen Anſehen nachzugeben, worinnen Bernhard von Clairvaux ſtand: So ward dennoch ihre Hochachtung gegen dieſen ihren Lehrer nicht vermindert, und die Ueberzeugung wurde immer weiter ausgebreitet, daß man der Anwendung der Dialektik und der Philoſophie zum gründlichen Vortrage der Religion und zur bündigen Widerlegung der Ketzer nicht entbehren könnte, weil dieſe ſich wider das Anſehen der Kirche empörten und von einer blinden Unterwürfigkeit unter ihre Geſetze nichts wiſſen wollten, ſondern ihre dictatoriſchen Ausſprüche mit philoſophiſchen Gründen zu beſtreiten ſuchten. Da dieſe Angriffe beſonders wider die Lehren der Kirche theils von der göttlichen Vorherſehung und Prädeſtination aller Dinge, theils von der Dreyeinigkeit wie auch von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes gerichtet waren, ſo glaubte man immer mehr ſie mit eben den Waffen vertheidigen zu müſſen, mit denen ſie angegriffen wurden. So änderte zwar Wilhelm von Conches, der zu Paris die Grammatik und Philoſophie lehrte, einige Meinungen, welche er mit Abälarden gemein hatte, als er bey Bernharden der Heterodoxie beſchuldiget wurde, und ſammelte auch aus den ältern Kirchenvätern alles, was zur Rechtfertigung beſonders ſeiner philoſophiſchen Grundſätze dienen konnte, da er in der Phyſik das atomiſtiſche Syſtem annahm, erhielt ſich aber eben durch dieſe Nachſicht in dem fortdauernden Ruhme eines tiefdenkenden Philoſophen und befeſtigte zugleich die Hochachtung ſeiner Zeitgenoſſen gegen die Philoſophie, wie die großen Lobſprüche unwiderſprechlich beweiſen, die ihm Johann von Saliſbury, ſein eifriger Zuhörer und Schüler, beylegt.

Dieſe allgemeine Hochachtung konnte Bernhard mit allen ſeinen Anhängern nicht überwältigen; ſie ward vielmehr

mehr immer größer, nachdem Johann Burgundio von Piſa das Werk Johannes von Damaſcus von dem rechten Glauben aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche überſetzt hatte. Johann von Damascus hatte ſich darinnen zum Beweiſe und zur Vertheidigung der chriſtlichen Lehre beſonders der Ariſtoteliſchen Philoſophie bedient. Welch eine Empfehlung derſelben und ihres Gebrauchs in der Religion für die Philoſophiſchen Theologen dieſes Zeitalters in Occident, ſowohl in Frankreich als in Engeland! Keiner erwarb ſich durch den gemäßigten Gebrauch deſſelben einen größern Beyfall, als Robert Folioth, ein Verwandter Wilhelm Folioths, eines Biſchofs von London, welcher zu Melun in Frankreich ſowohl die Philoſophie als die Theologie mit großem Ruhme lehrte, ſich ſelbſt der Hochachtung eines Bernhard zu verſichern wußte und endlich ſeiner Gelehrſamkeit wegen Biſchof zu Herfort in ſeinem Vaterlande wurde. Seine Summe der Theologie, welche mit unter die erſten theologiſchen Syſteme ſeiner Zeit gehört, hat zwar nicht das Glück gehabt, vollſtändig im Drucke bekannt gemacht zu werden; allein die ausführlichen Auszüge daraus, welche wir dem du Boulay in ſeiner Geſchichte der pariſiſchen Univerſität und dem Hugo Mathond in ſeiner Ausgabe Pulleins zu danken haben, machen ſeine Verdienſte um die weitere Ausbildung der ſcholaſtiſchen Theologie unſterblich und beweiſen zugleich, daß er nicht allein eine vorzügliche Kenntniß der ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern auch die Gabe beſaß, tiefſinnige theologiſche Lehrfragen in einer deutlichen und angenehmen Schreibart abzuhandeln.

Robert läßt ſich in ſeiner theologiſchen Summe, welche in den noch übrigen Handſchriften davon mancherley Titel hat, auf alle die verſchiedenen ſpitzfindigen Lehrfragen

gen ein, welche damals die theologiſchen Schulen beſchäftigen. Er unterſucht die Frage, ob die Worte, Dreyeinigkeit und Perſon, Namen des Weſens oder der Perſon ſind. Von dem Worte Dreyeinigkeit ſagt er, daß es kein Name der Perſon, ſondern des göttlichen Weſens ſey, in ſoferne drey Perſonen daſſelbe mit einander gemein haben. Von dem Worte Perſon giebt er die damals verſchiedenen Erklärungen des damit verknüpften Begriffes an, den philoſophiſchen, den grammatiſchen, den rhetoriſchen, und den, welchen Boethius in ſeinen Schriften wider die neſtorianiſchen und eutychianiſchen Irrthümer davon gegeben hatte, und beweiſet ſyllogiſtiſch, daß keine dieſer Erklärungen in der Lehre von den drey Perſonen in der Gottheit gebraucht werden könne, weil aus ihrer Anwendung folgt, entweder daß drey verſchiedene Perſonen drey verſchiedene Weſen ſeyn, oder daß jede Perſon die andre ſey, welches alles dem Lehrbegriffe der Kirche von dieſem Geheimniſſe widerſpreche. Hierauf ſucht er ſelbſt eine Erklärung von dem was in der Dreyeinigkeit eine Perſon iſt, anzugeben. Eine Perſon ſoll denn etwas ſeyn, was durch eine unterſcheidende perſönliche Eigenſchaft von dem andern unterſchieden iſt, differens proprietate perſonae diſcretiva. Dabey macht er die Anmerkung, daß es Dinge gebe, die ſich nicht allein durch eine ihnen allein zugehörige Eigenſchaft, ſondern auch dem Weſen nach, wie Petrus und Paulus, von einander unterſchieden; andere hingegen, welche ſich, von andern durch eine ihnen allein zugehörige Eigenſchaft unterſchieden, wodurch ſie aber noch nicht verſchiedene Perſonen würden; noch andere aber, welche durch eine ſolche Eigenſchaft ſich als verſchiedene Perſonen von andern auszeichneten, welches man zur Ergänzung ſeiner Anmerkung hinzufügen muß. Dieß iſt nach ſeiner Meinung eine Erklärung, worinnen

das

das Definitum und die Definition mit einander verwechſelt oder umgekehrt werden können. Er ſieht zwar ſelbſt ein, daß man durch dieſe Erklärung keinen deutlichen Begrif gewinnt, weil das was erklärt werden ſoll, in der Erklärung wieder vorkömmt, welches ein Merkmal fehlerhafter Erklärungen iſt. Allein das läßt er ſeinen Meiſter Ariſtoteles verantworten, der oft eben ſolche Erklärungen gegeben hat, und wenn er zum Exempel erklären will, was eine Bejahung oder Verneinung iſt, jene durch eine bejahende Rede und dieſe durch eine verneinende Rede erkläret.

Hierauf verwirft Robert die Meinung derjenigen, welche mit Gilberten von Poitiers behaupteten, daß durch die Namen Gott nicht dasjenige, was durch einen oder den andern der perſönlichen Namen der Gottheit angezeigt wird, und dafür hielten, daß dadurch die Form, welche ſie die Gottheit nennten, bezeichnet werde. Er verwirft dieſe Art ſich auszudrücken, weil er glaubt, daß dadurch die Einheit der Subſtanz, die in den drey Perſonen der Gottheit iſt und in den Creaturen nicht ſtatt haben kann, aufgehoben werde. Wenn, ſagt er, die Bedeutungen der verſchiedenen Namen Gottes Formen ſind, ſo müſſen ſie verſchiedene Dinge ſeyn; denn in den Dingen, worinnen man Materie und Form von einander unterſcheidet, iſt die Materie ein anderes Ding und ein anderes die Form oder die Geſtalt deſſelben. Gilberten, welcher, obgleich auf eine ihm eigene Art, ein Nominaliſt war, würde es nicht ſchwer geworden ſeyn, darauf zu antworten; denn er würde geläugnet haben, daß die Formen der materiellen Dinge beſondere von ihnen unterſchiedene obgleich in der äuſſern Verknüpfung mit ihnen ſtehende Dinge wären.

Zur göttlichen Weisheit rechnet Robert die Erkenntniß Gottes, ſein Vorherwiſſen, die Vorſehung, die Anord-

Anordnung aller Dinge und die Prädeſtination. Alles dieß begreift er unter der Weisheit Gottes und er giebt von allen dieſen Begriffen eben die Beſchreibungen, welche Abälard davon gegeben hatte. Auch hier werden verſchiedene ſpitzfindige Fragen aufgeworfen und beantwortet, ob Gott allwiſſend ſeyn könnte, wenn er auch nicht beſchloſſen hätte etwas zu erſchaffen; ob es geſchehen könne, daß Gott etwas wiſſe, was er nicht weiß und etwas nicht wiſſe, was er weiß; ob Gott mehr wiſſen könne, als er weiß; ob Gott falſche und unmögliche Dinge wiſſe, ob Gott alles wiſſe, was der Menſch wiſſe; lauter Fragen, welche von einigen bejahet und von andern verneinet wurden. Man kann leicht einſehen, daß, wie ſpitzfindig auch das Anſehen dieſer einander widerſprechenden Behauptungen war, die ganze Spitzfindigkeit doch nur auf der Amphibolie des Wortes Wiſſen beruhe; daß alſo der ganze Streit ein bloßer Wortſtreit war, weil in Einem und demſelben Satze Ein und daſſelbe Wort in verſchiedener Bedeutung genommen wurde. So kann zum Exempel Gott wiſſen, was er nicht weiß, wenn Wiſſen ſo viel heißt, als ſich etwas Zukünftiges vorſtellen, und etwas nicht wiſſen, ſo viel heißt als ſich etwas Gegenwärtiges vorſtellen. Robert hatte Recht, dergleichen Fragen für bloße verfängliche und unnütze Fragen zu erklären.

Von gleicher Art ſind auch diejenigen, welche über das göttliche Vorherwiſſen aufgeworfen zu werden pflegten. Enthalten die zukünftigen Dinge den Grund des göttlichen Vorherwiſſens, oder iſt das göttliche Vorherwiſſen der Grund des Zukünftigen? Robert läugnet beydes mit Recht, weil es relativiſche Begriffe giebt, welche ſich auf einander beziehen, ohne daß die Urſache des Einen die Urſache des Andern ſeyn muß. Man hielt es

zu ſeiner Zeit für eine ſehr ſchwere Aufgabe, wie der Satz zu erweiſen ſey, daß das göttliche Vorherwiſſen der Dinge keine Nothwendigkeit ihres Erfolgs nach ſich ziehe, wenn es wahr ſey, daß das göttliche Vorherwiſſen unbetrüglich ſeyn müſſe, weil, wenn daſſelbe nicht irren könne, der Erfolg derſelben auch kein anderer ſeyn könne, als er nach dem göttlichen Vorherwiſſen ſeyn wird. Man behauptete nehmlich, daß wenn der Erfolg nicht nothwendig ſeyn ſolle, er auch ein anderer müſſe ſeyn können, als ihn Gott vorher geſehen habe, woraus aber die Möglichkeit zu folgen ſchien, daß ſich Gott in ſeinem Vorherwiſſen irren könne. Robert vertheidigte dagegen die Lehre der Kirche, daß die Vorherſehung Gottes ſich nicht irren könne; daß alſo die Dinge ſich nicht auf eine andre Weiſe zutragen können, als es Gott vorher geſehen hat. Auf den Einwurf, es folge daraus, daß künftige Dinge nothwendig auf die Art und Weiſe erfolgen müſſen, als ſie erfolgen, ſagt er, daß ſolches falſch ſey. Denn wie nicht folgt: Wenn Gott vorher weiß, daß künftige Dinge auf eine gewiſſe Weiſe geſchehen werden, ſo weiß er auch vorher, daß ſie auf dieſe Weiſe geſchehen werden: So folget auch nicht, daß ſie nothwendig auf die Weiſe geſchehen, wie ſie geſchehen, ob es gleich nothwendig iſt, daß ſie auf die Weiſe geſchehen, wie ſie nach der göttlichen Vorherſehung geſchehen werden. Denn geſchähen ſie auch auf eine andere Art als ſie wirklich geſchehen, ſo bleibt es doch wahr, daß Gott vorher weiß, wie ſie wirklich geſchehen; folglich iſt es auch eine unſtreitige Wahrheit, daß ſie nothwendig ſo geſchehen, als ſie nach dem Vorherſehen Gottes geſchehen, welches unwiderſprechlich beweiſt, daß der Zweifel, womit man die göttliche Vorherſehung aller Dinge, ihre Unbetrüglichkeit, und die Unausbleiblichkeit des Zukünftigen ungeachtet ſeiner Zufälligkeit beſtreitet, keinen Grund habe. Hieraus ſchließet er denn

weiter,

weiter, daß das Zukünftige, was einmal zur Wirklichkeit kömmt, nicht darum nothwendig erfolge, weil Gott mit Gewißheit vorher ſieht, daß es ſo und nicht anders erfolgen werde, als es geſchieht. Wenn, ſagt er, einer auf einen hohen Berge ſteht, und Fuhrleute ihre Wagen nach verſchiedenen Gegenden lenken ſieht, ſo iſt die Urſache, warum der eine dahin, der andere dorthin fährt oder fahren wird, nicht darinnen zu ſuchen, daß es der Zuſchauer ſieht, ob ihm ſolches gleich nicht verborgen bleiben kann, wenn er auf ſie Achtung giebt und deswegen weiß, wohin ſie fahren. Nicht anders verhält es ſich mit der göttlichen Vorherſehung der zukünftigen Dinge. Wie ſich das Gedächtniß gegen vergangene Dinge verhält, ſo verhält ſich die göttliche Vorherſehung gegen die Zukünftigen. Daß das Vergangene da war, das wird nicht durch das Gedächtniß nothwendig, wie bekannt es auch demſelben iſt; auf gleiche Weiſe wird auch das Zukünftige dadurch nicht nothwendig, daß es Gott vorher ſieht; ſeine Vorherſehung iſt nicht die Urſache daß es geſchieht oder geſchehen muß; eine Anmerkung, welche ſchon Auguſtin gemacht hatte.

Mit eben ſo viel Scharfſinn handelt Robert ſowohl von der göttlichen Anordnung aller Dinge, als von der Prädeſtination, worunter er nach dem Auguſtin die göttlichen Rathſchlüſſe über diejenigen, welche die ewige Seligkeit erlangen, verſteht. Die Schwierigkeiten der Frage, welche den Schulen der damaligen Zeit viel zu ſchaffen machte, ob die Verdammniß eines Prädeſtinirten möglich oder unmöglich ſey, hebt Robert durch die Anzeige des verſchiedenen Sinnes, den dieſe Frage haben kann. Denn entweder heißt ſie: Könnte ein Menſch, welcher zur Seligkeit beſtimmt iſt, wofern er nicht dazu beſtimmt wäre, verdammt werden, oder ſie heißt: Kann

ein

ein Menſch, welcher prädeſtinirt iſt, in ſofern er prädeſtinirt iſt, verdammt werden? In dem erſten Falle iſt es möglich; in dem zweyten iſt es unmöglich. Alſo kömmt bey der Entſcheidung ſolcher Fragen alles auf die genaue Beſtimmung des Sinnes an, worinn ſie genommen werden können, in wie viel veränderten Geſtalten ſie auch vorgetragen werden. Eben ſo verfährt Robert bey den Fragen, ob die Prädeſtination das Verdienſt des Menſchen aufhebe, oder nicht, wobey er unterſucht, theils was unter dem Verdienſte des Menſchen zu verſtehen ſey; theils was man für einen Grund des Verdienſtes, das ihn zugeſchrieben werden kann, anzunehmen habe. Die göttliche Vorherbeſtimmung hebet, wie er zeigt, alles Verdienſt bey dem Menſchen auf, wenn der Menſch ſelbſt und aus eigener Kraft die Urſache deſſelben ſeyn ſoll; ſie hebt es aber nicht auf, wenn Gott die Urſache deſſelben iſt, und daraus folgert er, daß die Schuld, warum ein Menſch zur Seligkeit nicht prädeſtinirt iſt, nicht an Gott, ſondern an dem Menſchen liegen müſſe, und alſo der göttliche Rathſchluß kein unbedingter bloß willkührlicher und eigenſinniger Rathſchluß ſey noch ſeyn könne.

In der Lehre von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes wurde geſtritten, ob derſelbe, als er Menſch wurde, zugleich Leib und Seele angenommen, oder ob er ſich zuerſt nur mit dem Leibe und nach vierzig Tagen erſt mit der Seele vereiniget habe. Einige behaupteten das letztere, unter denen Pullein der eifrigſte Vertheidiger dieſer Meynung war, und zwar aus folgenden Gründen. Erſtlich meynte man, erfodere ſolches die Wahrheit der menſchlichen Natur, nach welcher, wenn ein Menſch empfangen wird, der Leib erſt nach einer gewiſſen Zeit mit der für ihn beſtimmten Seele vereiniget werde, wor-

aus man ſchließen wollte, daß der Sohn Gottes nicht ein wahrer Menſch geworden ſeyn würde, wenn er zugleich oder auf einmal einen menſchlichen Leib und eine menſchliche Seele angenommen hätte. Zweytens glaubte man, daß das Wort ſich gar wohl mit einem noch unbeſeelten Leibe habe vereinigen können, weil die Vereinigung deſſelben mit dem Leibe nicht aufgehört habe, als die Seele und der Leib Chriſti durch den Tod auf eine kurze Zeit von einander getrennt worden war; nach einer allegoriſchen Erklärung des Ausſpruches Chriſti, daß der damalige Tempel zu Jeruſalem innerhalb 46 Jahren erbauet worden ſey; der Menſchwerdung Jeſu nicht zu gedenken, ob ſie gleich in den damaligen Zeiten als ein nicht unerheblicher Grund für dieſe neuere Meynung gebraucht werden zu können ſchien. Robert verwarf dieſe Vorſtellung mit ihren Gründen, weil ſie nach ſeinem Ermeſſen der gemeinen Vorſtellung der Kirche und auch der Vernunft widerſtritt. Wider den erſten Grund erinnerte er, daß man mit der Kirche gar nichts wider die Wahrheit der Menſchwerdung behaupte, wenn man mit derſelben annähme, daß der Sohn Gottes einen wahren menſchlichen Leib und eine wahre menſchliche Seele zugleich und auf einmal angenommen habe; denn in Abſicht auf die Wahrheit der menſchlichen Natur ſey es einerley, ob die weſentliche Theile deſſelben auf einmal oder nach und nach mit einander vereiniget würden. Wider den zweyten Grund führte er an, daß damit ſich eben ſo wenig beweiſen laſſe; denn Auguſtin ſage, daß die menſchliche Seele Chriſti eigentlich das Band ſey, wodurch das Wort mit dem Fleiſche ſich verbunden habe; es gebe aber mehr Arten der Vereinigung verſchiedener Dinge, welche vermittelſt eines dritten geſchehen und dennoch in einer gewiſſen Verbindung mit einander fortdauerten, wenn auch der Theil, vermittelſt deſſen die Vereini-

einigung geſchehen ſey, auf eine zeitlang von dem andern getrennt würde, und ſo verhalte es ſich mit der Trennung des Leibes und der Seele Chriſti in ſeinem Tode, und der demohngeachtet fortdauernden Verbindung des Wortes mit Beyden. Die Schrift ſage ausdrücklich, das Wort ſey Fleiſch geworden und Fleiſch bedeute den ganzen Menſchen. Alſo könne man nicht ſagen, daß Chriſtus in dem Augenblicke, da er Menſch wurde, eine wahre menſchliche Natur angenommen habe, wenn er nicht gleich auf einmal Leib und Seele angenommen hätte, weil ein Menſch nicht eher ein vollſtändiger Menſch heißen kann, als bis beyde Theile bey einander und mit einander vereiniget ſind.

Robert erklärt hierauf ſeine Vorſtellung von dem Urſprunge und der Vortreflichkeit der menſchlichen Seele Jeſu Chriſti. Sie iſt von Gott weder aus einer vorher vorhandenen Materie, noch aus der Seele Adams, noch aus einer andern geiſtlichen Subſtanz, ſondern aus dem, was nicht war und zwar auf einmal vollkommen weiſe und gut erſchaffen worden. Wie ſie an Vollkommenheit und Würde gleich in ihrem erſten Daſeyn alle andren geiſtliche Naturen übertraf: So konnte ſie auch darinn nicht wachſen noch zunehmen. Eben ſo hatte Pullein gedacht. Die Schrift ſcheint zwar das Gegentheil zu ſagen, wenn ſie meldet, er habe an Weisheit und Gnade vor Gott und vor den Menſchen zugenommen. Dieß ſteht ſeiner Meynung entgegen. Allein nach ſeiner Auslegung dieſer Stelle will die Schrift bloß zu verſtehen geben, daß die ihm von ſeinem erſten Daſeyn an beywohnende Weisheit und Gnade ſich den Menſchen nur nach und nach geoffenbaret habe. Hierauf unterſucht er, ob Chriſtus als Menſch eine Kenntniß aller Dinge gehabt habe, die von derjenigen unterſchieden werden müſſe, die

er, als der eingebohrne Sohn Gottes, hatte. Viele Theologen ſeiner Zeit läugneten ſolches, weil nach ihrer Vorſtellung Chriſtus derſelben ſo wenig als einer zwiefachen Macht zu bedürfen ſchien. Robert beſtritt ihre Meynung, als einen apollinariſtiſchen Irrthum, welcher die Wahrheit der menſchlichen Natur aufhebe. Er meynt, die beſondere Kenntniß ſeiner menſchlichen Natur ſey ſo wenig, als die beſondere Macht derſelben, unnütz und überflüßig geweſen; denn durch dieſelbe ſey er ein Beyſpiel und Muſter für uns geworden; alſo erfodere die Wahrheit beyder Naturen das Daſeyn beyder Arten der Erkenntniß und des Vermögens, indem er dadurch, daß er vieles nach ſeiner menſchlichen Erkenntniß und Macht thun mußte, um dadurch die Wahrheit ſeiner menſchlichen Natur zu beweiſen. Ob indeß Chriſtus als Menſch ſo viel und alles ſo vollkommen erkannte, als er ſolches nach ſeiner göttlichen Natur erkennt, darüber waren die Meynungen der Zeit getheilt. Einige behaupteten eine vollkommene Gleichheit ſeiner menſchlichen Erkenntniß mit der Erkenntniß ſeiner göttlichen Natur, und gründeten ihre Vorſtellung auf die perſönliche Vereinigung beyder Naturen in Chriſto mit einander, und auf verſchiedene Ausſprüche der Schrift, welche der menſchlichen Natur eine vollkommene und unendliche Kenntniß aller Dinge zuzueignen ſcheint. Der ganze Unterſchied zwiſchen beyden Arten der Erkenntniß beſtand, ihrer Meinung nach, bloß darinn, daß Chriſtus als Menſch eine unendliche Erkenntniß aller Dinge von der göttlichen Natur in der Zeit empfangen, als der Sohn Gottes aber von Ewigkeit gehabt habe. Andere Theologen behaupteten, daß zwar Chriſtus nach ſeiner Menſchheit alle geiſtlichen Naturen an Erkenntniß übertreffe und in ſo fern und in Beziehung beſonders auf uns damit ohne Maaß geſalbt worden ſey; daß aber ſeine menſchliche

Kenntniß

Kenntniß ſeine göttliche nicht erreiche, ſondern zwiſchen beyden ein unendlicher Unterſchied bleibe, weil man ſonſt, wenn man dieß nicht annehmen wollte, eine Verwandlung einer Natur in die andere anzunehmen genöthiget ſeyn würde. Noch andere wollten einen Mittelweg zwiſchen beyden Meynungen treffen und behaupteten, Chriſtus als Menſch, wiſſe zwar alles was er als der Sohn Gottes wiſſe; aber ſeine menſchliche Erkenntniß aller Dinge ſey nicht völlig ſo klar und deutlich als ſeine göttliche. Dieſer Ausweg in dieſer Schwierigkeit konnte indeß, wie Robert richtig bemerkt, keine ſcharfe Prüfung aushalten, denn man behauptete dadurch einen wirklichen Widerſpruch, indem eine minder klare und deutliche Erkenntniß nothwendig auch weniger genau und vollkommen iſt, und alſo der genaueſten und vollkommenſten Erkenntniß nicht gleich ſeyn kann. Er getraut ſich zwar keinen entſcheidenden Ausſpruch über dieſe verſchiedenen Meynungen zu thun; man bemerkt aber leicht, daß er eine Vorliebe zu der zweyten hat, da er die Gründe derſelben ſorgfältiger und umſtändlicher vorträgt und entwickelt, als die Gründe bey den andern Vorſtellungen. Man erkennet auch deutlich genug daraus, daß die Theorie des ſechzehnten Jahrhunderts von der in der perſönlichen Vereinigung beyder Naturen in Chriſto gegründeten Mittheilung ſeiner göttlichen Allwiſſenheit und Macht an ſeine menſchlichen Natur noch keine gangbare und herrſchende theologiſche Meynung der Kirche war.

Daß der Sohn Gottes einen von der Erbſünde unbefleckten, aber doch von Adam abſtammenden menſchlichen Leib angenommen habe, behauptet Robert mit der Kirche, erkläret aber die Reinigkeit deſſelben von der Erbſünde, aus der Reinigung, welche damit vorgieng, als er denſelben annahm, und gründet ſeine Meynung

auf die Worte des Engels: Die Kraft des Höchſten wird dich überſchatten, unter welcher Kraft deſſelben er den Sohn Gottes ſelbſt verſtand, weil er nach dem damaligen Lehrbegriffe die Weisheit des Vaters genannt wurde, die Weisheit aber ſich vornehmlich in allen denjenigen offenbaret, was die Menſchen zu thun pflegen. Die Empfängniß deſſelben von der Jungfrau Maria wird dem heiligen Geiſte zugeſchrieben, wovon ein zwiefacher Grund angegeben wird. Der erſte ſoll der ſeyn, daß der heilige Geiſt zur Bezeichnung ſeines perſönlichen Unterſchieds vom Vater und vom Sohne, beſonders die Liebe oder Güte heiße, die ganze Menſchwerdung aber beſonders ein Werk der Güte und Liebe ſey. Der zweyte Grund wird davon hergenommen, daß die Erzeugung von Kindern hauptſächlich in der Liebe eines Mannes gegen ſeine Gattinn gegründet ſeyn ſoll, ohngeachtet ſie an dem was ſie vom Manne durch ſeine Liebe empfängt, auch aus ſich ſelbſt durch dieſelbe empfängt. Der heilige Geiſt ſoll in dem Herzen der Jungfrau etwas auſſerordentliches, das ſeines Gleichen nicht habe, durch die Abſonderung des zu ſeinem Leibe beſtimmten Fleiſches von ihrem Fleiſche auf eine unausſprechliche Weiſe gewirkt haben, wie einige behaupteten, und darum ſoll ſeine Empfängniß in einem beſondern Verſtande für ein perſönliches Werk des heiligen Geiſtes gehalten werden, ob ſie gleich ſonſt auch für ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit gehalten werden müſſe, ohne daß man deswegen ſagen könne, der Vater habe in der Jungfrau Maria einen Sohn, oder der Sohn ſich ſelbſt gezeugt, gleichwie man nicht ſagen dürfe, daß er der Sohn des heiligen Geiſtes oder dieſer ſein Vater ſey, weil ihn die Empfängniß deſſelben von der Jungfrau Maria beſonders zugeeignet wird. Wider die Geburt deſſelben von einer Jungfrau wurde eingewendet, daß ſolches die Natur

der

der Dinge nicht zulaſſe. Robert erinnert dawider, daß der Weltweiſe nicht wiſſe noch wiſſen könne, was die Natur ſey, oder was ſie vermöge, weil er nur die gewöhnlichen Wirkungen in der Natur aus der Erfahrung kenne. Wer alſo läugne, daß eine Jungfrau geboren habe, der läugne es aus keinem andern Grunde, als weil er aus der Erfahrung weiß, daß ſolches nach dem gewöhnlichen Laufe derſelben nicht geſchehe. Daß aber ſolches nicht geſchehen könne, ſey weder unglaublich noch nothwendig, weil die Natur der Macht Gottes nicht widerſtehen könne, die ſie hervorbringe und regiere, und über ſie und wider ſie zu thun vermöge.

Auf gleiche Weiſe löſet er die Frage, warum alleine vom Sohne geſagt werde, daß er eine menſchliche Natur angenommen habe, da doch die Annahme derſelben ein gemeinſchaftliches Geſchäfte der Dreyeinigkeit ſey; warum dasjenige, was die ganze Dreyeinigkeit gemeinſchaftlich und auf eine ähnliche Weiſe bewirket, doch auf eine beſondere Weiſe nur einer Perſon zugeſchrieben werde? Er antwortet mit einer Vergleichung, wodurch Auguſtin dieſe Frage zu erläutern geſucht hatte. Betrachte, ſagt dieſer, eine Zitter. Hier wirken zur Hervorbringung des Schalles drey Dinge zugleich; die Kunſt, die Hand und die Saite. Die Kunſt lehrt die Saite ſchlagen; die Hand ſchlägt ſie; die Saite wird geſchlagen; und ihr allein wird der hervorgebrachte Schall zugeſchrieben, ob ſie gleich nicht allein zureicht, den Schall hervorzubringen. So ſind die Seele und die Vernunft nur eine Subſtanz und doch thut die Vernunft etwas anders als die Seele; denn die Vernunft denkt und die Seele lebt. Zur Vernunft gehört die Weisheit und zur Seele das Leben. Man kann dieſe Art der Aehnlichkeit auch mit einem aus dem gemeinen Leben hergenommenen Beyſpie-

le einigermaßen vorſtellig machen. Zween Menſchen können einen dritten, welcher ſich bewafnet, die Waffen anlegen. Dieſe Anlegung der Waffen iſt das gemeinſchaftliche Werk dreyer Menſchen und doch ſagt man nur von einem, daß er die Waffen angelegt habe. Wie es nun nicht wahr iſt, daß dieſe die Waffen anlegen, obgleich die Anlegung derſelben ihr gemeinſchaftliches Geſchäft iſt: So iſt es auch nicht wahr, daß der Vater und der heilige Geiſt menſchliche Natur angenommen haben, ob ſie gleich bey der Annahme derſelben vom Sohne zugleich mit ihm geſchäftig geweſen ſind; denn dieß würde nur ſtatt haben, wenn jeder von beyden dieſelbe in eigener Perſon angenommen hätte. Indeß müſſen die angeführten Beyſpiele von der Zitter und der Seele, um eine auf den vorliegenden Fall anpaſſende Aehnlichkeit zu gewähren, mit Vorſicht und Verſtand gebraucht werden; denn die Kunſt, die Hand und die Saite bringen, einzeln und beſonders betrachtet, eigentlich nicht ein und dieſelbe Wirkung hervor, weil die Hand die Saite berührt, welches weder die Kunſt noch die Saite thut. Die Saite, von der Hand berührt, verurſacht den Schall, welches weder die Kunſt noch die Hand thut, und alſo iſt gewiſſermaßen die Wirkung der Saite eine andere als die Wirkung der Kunſt. Gleichwohl ſagt man, daß ſie ein und dieſelbe Wirkung hervorbringe, weil ihre Wirkungen ſich in einem und demſelben Effect, nehmlich in der Hervorbringung des Schalles vereinigen und endigen. Dieß kann aber von den Wirkungen der Dreyeinigkeit nicht geſagt werden, weil der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt in ihren gemeinſchaftlichen Werken als Urſachen ein und dieſelbe Wirkung hervorbringen, welches ſeinen Grund darinnen hat, daß ſie ein und daſſelbe unendliche Weſen ſind. Die Identität der Wirkungen, die in den Werken der Drey-

einig-

einigkeit ſich zeigt, hat in der Schöpfung nicht ihres gleichen; man kann alſo auch von denſelben kein Gleichniß hernehmen, wodurch ſich dasjenige, was man in den Werken der Dreyeinigkeit wahrnehmen kann, vollkommen erläutern könnte. Aber zur Erläuterung einer Lehre iſt es ſchon genug, daß es einige Dinge giebt, welche einander in ſoferne ähnlich ſind, in ſofern ſie mit einander verglichen werden ſollen. Wie alſo ein gewiſſer Schall bloß und allein der Schall einer Saite iſt, obgleich Kunſt und Hand auch dabey beſchäftiget ſind: So iſt auch die Annahme der menſchlichen Natur, ob ſie gleich eine Wirkung der ganzen Dreyeinigkeit iſt, doch dem Sohne alleine zuzuſchreiben, weil er allein als eine göttliche Perſon Menſch geworden iſt.

Aber, fährt er fort, ſoll man zugeſtehen, daß die göttliche Natur Menſch geworden ſey? Einige wollen dieſes nicht zugeſtehn, und berufen ſich deswegen theils auf die Auctorität, theils auf einige Gründe. Aeltere Lehrer ſagen, daß das was der Dreyeinigkeit gemein iſt, nicht Menſch geworden ſey; nun iſt es die göttliche Subſtanz allein, welche der Dreyeinigkeit gemein iſt; alſo iſt ſie nicht Menſch geworden. Wäre ſie Menſch geworden, ſo müßte ſie eben ſowohl Menſch genannt werden können, als der Sohn Gottes, denn wir lehren von dieſem, daß er ein Menſch ſey, weil er einen Menſchen mit ſich vereiniget hat. Auch würde folgen, daß die göttliche Natur ſichtbar, leidensfähig und unſterblich ſey, welches wir aus dem angeführten Grunde von dem Sohne Gottes zugeben. Allein die angeführte Auctorität beweiſt ihm das nicht, was dadurch erwieſen werden ſoll. Denn dadurch ſollte nur angezeigt werden, daß die menſchliche Natur nicht allein dreyen Perſonen gemein, oder daß die göttliche Subſtanz, in ſofern ſie allen dreyen

Perſonen gemein iſt, nicht Menſch geworden ſey, ſondern in ſofern der Sohn ſie auf eine ihm eigene Art hat; daß aber die göttliche Natur in der einigen Perſon des Sohnes Menſch geworden ſey, weil ſie auch in Gedanken nicht von ſeiner Perſon getrennt werden kann. Dieß ſagt Paulus, wenn er verſichert, daß in Chriſto die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne. Dieß ſagen auch Johann von Damaſcus, Auguſtinus, Hieronymus und Gregorius der Große. Man ſage alſo entweder, daß die göttliche Subſtanz oder Natur Menſch geworden ſey, oder man ſage, daß ſie eine menſchliche Natur angenommen oder perſönlich mit ſich vereiniget habe; beyde Sätze enthalten ein und dieſelbe Lehre. Denn was vom Sohne angenommen und vom Sohne zu einer Perſon mit ſich vereiniget worden iſt, das iſt auch von der göttlichen Subſtanz angenommen und mit der göttlichen Natur zu einer und derſelben Perſon vereiniget worden.

Ueberdieß pflegt auch gefragt zu werden, was und von wem etwas angenommen worden ſey, eine Perſon von einer Perſon oder von einer Subſtanz, oder eine Subſtanz von einer Perſon oder von einer Subſtanz. Hier antwortet Robert ganz kurz und entſcheidend, daß es unrecht ſey zu ſagen, eine Perſon ſey von einer Perſon oder von einer Subſtanz angenommen worden. Wäre eine Perſon angenommen worden, ſo wäre ſie entweder nicht Gott, oder es wären nicht drey ſondern vier Perſonen in Gott. Denn zwo Perſonen können nicht eine Perſon ſeyn. Die angenommene menſchliche Natur iſt alſo nicht eine Perſon, wie jedermann erkennet. Nachdem er den eutychianiſchen Irrthum verworfen hat, nach welchem der Sohn Gottes durch eine Vermiſchung oder Verwandlung der göttlichen und der menſchlichen Natur mit einander und in einander eine Perſon oder ein Gottmenſch

menſch geworden ſeyn ſoll, ſo unterſuchet er ſehr weitläuftig und ausführlich, wie man ſich die menſchliche Natur Jeſu vorzuſtellen habe. Soll man ſich dieſelbe als eine Subſtanz, welche aus Leib und Seele beſteht, oder bloß als eine zur göttlichen Natur des Wortes hinzugekommene neue Beſchaffenheit oder Form vorſtellen, deren verſchiedene Beſchaffenheiten Leib und Seele ſind? Einige läugneten jenes und behaupteten dieſes, weil ſie glaubten, daß, wenn ſie das Erſte annähmen, nothwendig daraus folgen würde, daß die menſchliche Natur Chriſti eben deswegen, daß ſie aus Leib und Seele beſtehe, auch eine beſondere Perſon ſeyn müſſe, weil jede menſchliche Perſon nach der gemeinen Erklärung der philoſophiſchen Schulen eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz ſey. Robert läugnet die Folge und verwirft eben deswegen, das was daraus gefolgert wird, daß man ſich die menſchliche Natur Chriſti nicht als eine Subſtanz, die mit der göttlichen vereiniget worden ſey, ſondern als eine zu ihr hinzugekommene neue aus Leib und Seele beſtehende Beſchaffenheit oder Form derſelben zu denken habe. Er ſucht zu zeigen, daß der Begrif von einer menſchlichen Perſon nicht beſtimmt und vollſtändig genug ſey, wenn man ſie durch eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz erkläre. Nach ſeiner Meynung hat die Perſönlichkeit eines Menſchen ihren Grund nicht ſowohl in der Verbindung einer Seele mit einem Leibe, obgleich niemals eine Seele eine menſchliche Perſon ſeyn kann, ohne irgend einmal mit einem Leibe vereiniget geweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr in der Seele ſelbſt, aber nicht in ihrem Weſen, ſondern bey jedem einzelnen Menſchen in der Art einen Körper zu haben oder gehabt zu haben, weil nur dadurch zum Exempel Paulus eine andere Perſon iſt, als Petrus. Auch zeigt er, daß es eine ungereimte Folgerung ſeyn würde, wenn man daraus ſchlieſſen

ſen wollte, daß der Menſch Jeſus, welchen das Wort oder der Sohn Gottes angenommen hat, ohngeachtet er aus Leib und Seele beſteht, doch keine Perſon ſey, nach der Vereinigung mit der göttlichen Natur nichts ſeyn müſſe, indem er deswegen, weil er keine Perſon iſt, darum nicht aufhöre eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz zu ſeyn. Chriſtus iſt eine Perſon, welche aus einem Menſchen und aus dem Worte beſteht. Das behaupten die Heiligen; dieß glauben und bekennen auch wir. Kann man aber nicht daraus ſchließen: Alſo iſt die Perſon, welche Chriſtus iſt, nicht immer geweſen? Dieß kann ſo ſcheinen. Nichts zuſammengeſetztes iſt weder der Zeit noch Natur nach, vor den Theilen woraus es zuſammengeſetzt iſt. Alſo konnte auch dieſe Perſon nicht eher ſeyn, als der Menſch, woraus ſie mit dem Worte beſteht. Allein ſo verhält ſichs nicht. Denn dieſe Perſon beſteht nicht aus dem Menſchen und aus dem Worte ſolchergeſtalt, daß ſie ihr Daſeyn von denſelben habe, ſondern ſo wie das Weiſſe aus der Weiſſe und einem Körper beſteht. Denn das Weiſſe beſteht nicht ſolchergeſtalt daraus, daß es aus beyden ſein Weſen habe, indem es Seyn und doch nicht weiß ſeyn kann, und vielleicht auch nicht einmal weiß geweſen iſt, ob es gleich nicht möglich iſt, daß das Weiſſe auſſer der Verbindung eines Körpers mit der Weiſſe weiß ſey. Wie eine Perſon, welche Menſch iſt, aus Seele und Leib beſtehet, und doch dieſelbe ſeyn kann, ob ſie gleich kein Leib iſt, und nur kein Menſch ſeyn wird, wenn ſie keinen Leib hat oder gehabt hat: So kann man auch ſagen, daß die Perſon Chriſti aus einem Menſchen und dem Worte beſtehe, und doch eben dieſelbe Perſon geweſen ſey, weil ſie das Wort war, ehe ſie aus einem Menſchen und einem Worte beſtand. Sie war immer das Wort; ſie war nur noch kein

Menſch,

Menſch, das ſie nicht anders, als durch die Vereinigung eines Menſchen mit dem Worte, werden konnte. Der Menſch iſt die Perſon Chriſti, aber nicht durch ſeine Natur, ſondern durch die Gnade, wodurch ſie mit der Perſon, welche mit dem Vater und dem heiligen Geiſt eine und dieſelbe göttliche Natur hat, vereiniget worden iſt, gleichwie der Leib eines Menſchen die Perſon iſt, die die Seele iſt, ob er gleich nicht eben dieſelbe Subſtanz iſt, als die Seele iſt. Mit Unwillen verwirft er auch die Folge, daß, wenn der Sohn Gottes eine menſchliche Subſtanz geworden wäre, er auch die Tochter eines Menſchen hätte werden und die menſchliche Natur eben ſowohl im weiblichen als im männlichen Geſchlechte annehmen können, ohne ſich über den Grund ſeines Mißfallens an dieſer Meynung zu erklären.

Beyläufig kann ich nicht unbemerkt laſſen, daß es ſchon damals unter den Philoſophen einige gegeben habe, welche über die Entſtehung der Körper eben ſo dachten, als Leibnitz in ſeiner Lehre von den Monaden darüber gedacht hat. Sie nahmen nämlich an, daß alle Körper, wenn ſie in ihre Beſtandtheile aufgelöſet würden, nicht aus körperlichen Dingen, ſondern aus ſolchen beſtünden die ſelbſt keine Körper wären. Robert beſtreitet dieſe Meynung mit eben den Gründen, womit in den neuern Zeiten dieſe Leibnitzianiſche Lehre beſtritten worden iſt. Wenn ein Körper aus unkörperlichen oder wie Leibnitz ſagt, aus einfachen Dingen beſtünde, ſo würde, meynt er, folgen, daß dieſe unkörperlichen Dinge gefärbt, ſichtbar und handgreiflich wären; oder daß ein Körper gefärbt und ſichtbar ſeyn könne, ohne daß es irgend ein Theil deſſelben ſey. Denn Theile des Körpers ſind bloß diejenigen, in welche derſelbe aufgelöſt werden kann. Und unter welch Prädicament

ment werden denn diejenigen Theile eines Körpers gehören, die ſie für unkörperliche Dinge halten? Qualitäten können ſie nicht ſeyn und auch keine Größen, weil daraus allein kein Körper beſtehen kann. Alſo ſind ſie entweder Subſtanzen oder ſie ſind auch gar keine wirklichen Dinge. Subſtanzen können ſie nicht ſeyn, weil ſie weder körperliche Weſen noch unkörperliche Weſen noch Weſen von vermiſchter Art ſind, die aus Seele und Leib beſtehen. Daß ſie nun weder körperlich noch von vermiſchter Art ſind, das iſt klar aber nicht weniger klar iſt es, daß ſie auch keine unkörperliche Dinge ſind, denn auſſer den Engeln und der menſchlichen Seele und den Seelen der unvernünftigen Thiere kennet niemand eine andere Art unkörperlicher Dinge, und die Schrift macht uns auch keine bekannt. Daraus kann man denn ſchließen, daß jene erſten Beſtandtheile eines jeden Körpers, welche ſie unkörperlich nennen, gar keine exiſtirende Dinge, ſondern vielmehr Einbildungen und bloße Hirngeſpinſte ſind.

Dieß behauptete Robert, um zu zeigen, daß, wie die Seele, ob ſie gleich mit dem Körper durch ihre Vereinigung mit ihm eine Subſtanz ausmacht, doch darum kein Theil des Körpers ſey, alſo auch die menſchliche Natur Jeſu Chriſti, ob ſie gleich, in die Perſönlichkeit des Sohnes Gottes aufgenommen, eine Perſon mit dem Wort iſt, darum doch nicht als ein weſentlicher Beſtandtheil derſelben anzuſehen ſey. Weil denn die Menſchheit Chriſti zwar keine für ſich beſtehende Perſon, aber doch eine wahre aus Leib und Seele beſtehende mit dem Worte vereinigte Subſtanz und eben deswegen mit ihm eine Perſon iſt, ſo folgert er daraus, daß Chriſtus vor ſeinem Tode nichts geweſen ſey was er nicht auch während ſeines Todes war, ob er gleich im

Tode nicht auf dieſelbe Art ein Menſch war, als vor ſeinem Tode. Denn obgleich durch ſeinen Tod Leib und Seele von einander getrennt wurden, ſo wurde doch dadurch die Vereinigung des Wortes mit der aus Leib und Seele beſtehenden menſchlichen Natur nicht aufgehoben. Denn, wenn auch die Seele vom Leibe getrennt wird, ſo hört ſie doch darum nicht auf eine Perſon zu ſeyn. Wenn der Engel eine Perſon iſt, warum ſollte es nicht auch jede Seele ſeyn? Eine Seele iſt nicht eine Perſon, weil ſie wegen ihrer Verbindung mit einem Körper dieß oder jenes thun und leiden kann. Um dieſes beſſer einzuſehen, kann man ſetzen, die Seele, ſey mit den himmliſchen Geiſtern, wie wirklich einige dafür halten, zugleich erſchaffen worden. Aus eben dem Grunde nun, warum die himmliſchen Geiſter Perſonen waren, mußten es auch die menſchlichen Seelen ſeyn; denn ſie waren vernünftige Subſtanzen und einzelne Naturen, und wie ſie das zu ſeyn nicht aufhörten, als ſie mit Körpern verbunden wurden, ſo können ſie auch ihre Perſönlichkeit durch ihre Trennung vom Körper nicht verliehren. Die Seele Petri war demnach eine Perſon, als ſie im Körper war und blieb auch eben dieſelbe Perſon, als ſie den Körper verließ. Allein ſo lange die Perſon Petri im Körper war, konnte man mit Recht ſagen, daß ſie aus Seele und Leib beſtand, oder daraus zuſammen geſetzt war, welche Zuſammenſetzung aufhörte, als ſie den Leib verließ, ohne daß ſie aufhörte etwas zu ſeyn, was ſie vorher war, weil dieſe Zuſammenſetzung nicht eine Zuſammenſetzung aus verſchiedenen Theilen, ſondern eine Vereinigung verſchiedener Naturen zu Einer Perſon, aber nicht zu Einer Subſtanz war. Auf ſolche Weiſe waren auch der von dem Worte angenommene Menſch und das Wort ſelbſt eine Perſon, weil das Wort es war, ehe es den Menſchen

ſchen annahm, und es auch blieb, als durch den Tod der Leib und die Seele dieſes von ihm angenommenen Menſchen von einander getrennt wurden. Robert fährt darauf fort, mit noch andern Gründen zu beweiſen, daß Chriſtus wegen der Vereinigung ſeiner Seele und ſeines Leibes mit einander und ihre Annahme ein Menſch geworden ſey, ob er gleich dadurch nicht eine Perſon geworden iſt, die er ſchon war. Daraus, daß er leiden, daß er hungern und durſten konnte, daraus, daß er ſterblich war, beweiſet er, daß er ein Menſch geworden ſey oder eine Subſtanz, die aus Leib und Seele beſtand, weil nur der Menſch hungern und durſten, leiden und ſterben kann. Durſt und Hunger, Leiden und Tod war in der menſchlichen Subſtanz Chriſti und vermittelſt derſelben in ſeiner Perſon, die allein nach der von ihr angenommenen menſchlichen Natur alle dieſe zufälligen Veränderungen haben konnte. Daß Chriſtus ein Menſch geweſen ſey, weil er eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz angenommen hatte, beweiſet er auch daher, daß er wegen ſeiner ewigen Geburt vom Vater der Sohn Gottes iſt, er auch wegen ſeiner Geburt in der Zeit, der Sohn der Jungfrau Maria iſt. Wie er nun darum der Sohn Gottes iſt, weil er vom Vater eben die Natur hat, die der Vater hat: So muß er auch von der Jungfrau Maria eben die Natur haben, die ſie hat, weil er ſonſt ihr Sohn nicht heißen könnte; das heißt, er muß ein Menſch ſeyn, wie ſie und wie alle Menſchen ſind. Dieß war er nicht allezeit; es iſt aber auch keine ungereimte Meynung, wenn man behauptet, daß er nach ſeiner menſchlichen Natur etwas iſt oder war, was er nicht immer geweſen iſt, wenn nach derſelben zugegeben wird, daß er etwas leiden und viele Dinge dadurch thun konnte, die er von Ewigkeit her nicht leiden noch thun konnte, weil

er

er nicht von Ewigkeit her Menſch geweſen, ſondern es erſt in der Zeit geworden iſt, woraus denn wieder folgt, daß Chriſtus vor ſeinem Tode und nach ſeiner Auferſtehung ein Menſch, oder eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz geweſen iſt.

Mit eben ſo viel Spitzfindigkeit entſcheidet er die Frage: was in dem Lehrſatze der Kirche: Der Menſch iſt Chriſtus, das Subject ſey. Einige hielten die Sätze: Der Menſch iſt Chriſtus, und die Perſon, die eine menſchliche Natur mit ſich vereiniget hat, iſt Chriſtus, für gleichgültige Sätze, gleichwie in dem Ausſpruche: Niemand fährt gen Himmel, als des Menſchen Sohn der im Himmel iſt, das Subject des Satzes kein anderes ſeyn kann, als die Perſon, welche Chriſtus iſt. Deswegen ſcheint es nicht unſchicklich zu ſeyn, daß auch in dem Satze, der Menſch iſt Chriſtus, das Wort, Menſch, die Perſon anzeige, welche Chriſtus iſt, und alſo der Satz: Der Menſch iſt Chriſtus, dem Satze gleich gelte: Chriſtus iſt Chriſtus. Allein wenn nach dieſem Verſtande der Satz: Der Menſch iſt Chriſtus, für einen wahren Satz gehalten wird, ſo hat der Menſch niemals angefangen Chriſtus zu ſeyn, ſondern iſt immer Chriſtus geweſen. Alſo iſt auch der Menſch Chriſtus, der Sohn des Vaters eher geweſen, als der Sohn der Jungfrau Maria. Denn wenn geſagt wird, der Menſch iſt Chriſtus, ſo wird von einem Menſchen geſagt, daß er entweder immer Chriſtus oder nicht immer Chriſtus geweſen ſey. Iſt der Menſch immer Chriſtus geweſen, ſo iſt Chriſtus allezeit ein Menſch geweſen, und es war nicht nöthig, daß er, um die Menſchen zu erlöſen, ein Menſch würde. Dieß iſt nun aber ein großer Irrthum. Dieſen zu vermeiden

ſagen einige, daß der Satz, der Menſch iſt Chriſtus, dem Satze gleich gelte: Die menſchliche Natur iſt mit Chriſto zu einer Perſon vereiniget worden. Allein dann ſieht man weder, was das Subject des Satzes ſey, noch was von dem Subjecte prädicirt werde. Alſo muß eigentlich das Subject des Satzes die Natur der Perſon ſeyn; durch die menſchliche Natur aber kann nichts anders verſtanden werden, als ein aus einer vernünftigen Seele und einem menſchlichen Leibe beſtehender Menſch.

Ich übergehe ähnliche ſpitzfindige Erläuterungen der kirchlichen Formel: Chriſtus iſt ein Menſch und der Menſch iſt Gott, wie auch der Fragen, worinnen die perſönliche Unterſcheidung einer Sache beſtehe, und welcher von den Sätzen: Der angenommene Menſch iſt eine Perſon und: Er iſt keine Perſon, für wahr gehalten werden müſſe. Von dieſen beyden Sätzen erklärt er den, daß der angenommene Menſch eine Perſon, aber nicht eine menſchliche, ſondern göttliche Perſon ſey, für wahr, und ſolgert daraus, daß, weil die Vereinigung, die zwiſchen dem angenommenen Menſchen, und dem ihn annehmenden Wort ſtatt findet, der Grund iſt, warum er eine göttliche Perſon heißen kann, dieſe Vereinigung uns noch mehr berechtige, von der Seele deſſelben zu ſagen, daß ſie eine Perſon ſey. Gebräuchlich iſt dieſe Art zu reden freylich nicht; aber weil ſie doch auf einem ſo gewiſſen und nothwendigen Grunde beruht und auch die Auctorität nicht wider ſich hat, ſo kann man das nicht läugnen, was dadurch behauptet wird. Indeß will doch Robert, daß man wohl Acht haben ſolle, mit wem und vor wem man dergleichen Fragen abhandle, damit man nichts behaupte oder zugebe, was den Schwachen zum Anſtoße gerei-

chen

chen kann, um welcher willen Chriſtus geſtorben iſt. Aber man wird, ſagt er, daraus folgern, daß, wenn die Seele des mit dem Worte vereinigten Menſchen die Perſon iſt, welche das Wort iſt, wie ſie denn nicht ſelbſt das Wort ſeyn müſſe? Dieſes iſt gleichwohl falſch und unmöglich. Allein auf dieſen Einwurf iſt ſchon in der Erklärung geantwortet, wie zwo von einander unterſchiedene Subſtanzen doch ein und dieſelbe Perſon ſeyn können. Denn wie die Seele und der Leib des Menſchen eine Perſon iſt, ob er gleich aus verſchiedenen Subſtanzen beſteht, ſo folgt doch nicht, daß der Leib die Seele ſey, ob er gleich die Perſon iſt, welche die Seele iſt.

Auf die Frage, welch eine Vereinigung zwiſchen dem Leibe und dem Worte ſowohl im Leben als im Tode ſtatt gefunden habe, antwortet er: die perſönliche; denn es laſſe ſich zwiſchen dem Worte und dem menſchlichen Leibe Chriſti keine andere Vereinigung denken als die perſönliche. Folglich irren diejenigen, welche dafür halten, daß während des Todes Chriſti ſein Leib in keiner Vereinigung mit dem Worte geſtanden habe. Man muß folglich feſt bey der Wahrheit bleiben, daß ſein Leib im Tode mit dem Worte eben ſo perſönlich vereiniget geblieben ſey, als er in ſeinem Leben damit vereiniget war. Man muß ſogar glauben, daß die Vereinigung zwiſchen ſeinem ſowohl lebenden als getödteten Leibe noch weit genauer und inniger ſey, als die Vereinigung, die Seele und Leib mit einander verbindet. Denn wenn dieſe die Kraft hat, daß der Leib mit der Seele allein eine Perſon ausmacht, ſo muß noch vielmehr diejenige, die das Wort und den Leib mit einander verbindet, den Leib mit dem Worte zu einer Perſon machen, weil ſie noch viel wirkſamer und vortreflicher

 iſt.

iſt. Folglich muß man glauben, daß der angenommene Menſch darinnen nicht von andern Menſchen unterſchieden ſey, ſondern damit übereinkomme, daß gleichwie die Seele und der Leib der übrigen Menſchen eine und dieſelbe Perſon ſind, alſo auch die Seele und der Leib des von dem Sohne Gottes angenommenen Menſchen mit dem Worte eine Perſon, aber eine göttliche Perſon iſt. Gleichwohl iſt deswegen jene Seele nicht ein Leib, aber auch der Leib nicht die Seele, und der Leib iſt nicht wegen ſeiner Vereinigung mit der Seele eine Perſon, ſondern er iſt wegen der Vereinigung, worinnen er mit dem Worte ſteht, wiewohl vermittelſt der Seele, eine Perſon mit demſelben.

Aber es kann auch gefragt werden, ob die Seele und der Leib mit dem Worte auf einerley Art oder auf verſchiedene Weiſe mit einander vereiniget ſind. Seiner Meynung nach kann nicht eine und dieſelbe Vereinigung zwiſchen ihnen beyden mit dem Worte angenommen werden, obgleich das Wort durch eine und dieſelbe Vereinigung mit beyden verbunden ſeyn kann. Denn es kann Einer durch Eine und dieſelbe Liebe mit zween verbunden ſeyn, welche gleichwohl gegen einen und denſelben nicht einerley Liebe haben, indem es möglich iſt, daß Einer eine größere, der andere aber eine kleinere Liebe gegen ihn habe. Man kann dieſes ſelbſt durch ſinnliche Dinge erläutern. Ein Dach hat mit den Wänden eines Hauſes einerley Verbindung, obgleich die Wände mit dem Dache nicht immer auf einerley Art verbunden ſind. Weil nun zwiſchen körperlichen und ſinnlichen Dingen eine ſolche Vereinigung ſeyn kann, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln, daß zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpfe, das iſt, zwiſchen dem Worte und der Seele und dem Leibe des von

ihm

ihm angenommenen Menſchen Eine und dieſelbige Vereinigung ſey, obgleich die Seele und der Leib nicht auf einerley Weiſe mit dem Worte vereiniget ſind. Gleichwohl glaubt er, daß man nicht ſagen könne, daß ſie durch verſchiedene Vereinigungen mit ihm vereiniget ſind, weil diejenigen, welche die Seele und den Leib mit einander verbinden, die Urſache derjenigen iſt, welche den Leib mit dem Worte vereiniget und dieſelbe gleichſam enthält; zwiſchen dem Enthaltenden aber und dem Enthaltenen keine Mehrheit noch viel weniger eine Verſchiedenheit angegeben zu werden pflegt.

Einige glauben, wie ſchon geſagt worden iſt, daß das Wort und der Leib während des dreytägigen Todes Chriſti nicht mit einander vereiniget geweſen wären, welches ſie nicht allein mit Gründen, ſondern auch mit Ausſprüchen der Heiligen zu beweiſen ſuchen. Ambroſius nämlich hatte geſagt, und zwar in der Erklärung eines Pſalms, welcher in der lateiniſchen Ueberſetzung mit den Worten: Gott mein Gott ſchau auf mich, anfängt: Hier ruft der Menſch, der durch die Trennung der Gottheit von ihm ſterben ſollte. Die Gottheit iſt das Leben, und wo das Leben iſt, da kann nicht zugleich der Tod ſeyn. Mit dieſem Ausſpruche meynte man beweiſen zu können, daß die Gottheit im Tode von dem Leibe getrennt geweſen ſey. Einige meynen, unter der Trennung der Gottheit ſey hier weiter nichts zu verſtehen, als daß die Gottheit, den Leib mit ihrem Beyſtande wider den Tod verlaſſen und ſich alſo bloß auf dieſe Weiſe von ihm abgeſondert habe. Allein ſo werden dieſe Worte nicht bloß von Chriſto verſtanden werden; jeder Menſch würde, wenn er ſtürbe, eben ſowohl klagen können, als Chriſtus; mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen? Man

muß alſo einen andern Verſtand in dieſen Worten ſuchen, damit ſie allein auf Chriſtum gehen können. Robert führt darauf zwo verſchiedene andere Meynungen an, deren Anführung ich übergehe, weil er ſelbſt weder die eine noch die andere wählt, ſondern ſogleich zu beweiſen ſucht, daß es nicht nothwendig ſey, eine Trennung der Gottheit von dem Leibe darum anzunehmen, weil nach Auguſtins Ausſpruche ſeine Seele, als das Band, angeſehen werden müſſe, vermittelſt deſſen die Gottheit mit ſeinem Leibe vereiniget iſt. Dieſes geſteht er zwar zu, allein er läugnet, daß das daraus folge, was daraus gefolgert wird, weil es in körperlichen und ſinnlichen Dingen keine Exempel einer ſolchen Vereinigung giebt, wodurch zwo von einander unterſchiedene Subſtanzen mit einer dritten zu einer und derſelben Perſon vereiniget werden. Wie nun die Gottheit mit dem Leibe Chriſti, vermittelſt ſeiner Seele, auf eine unbegreifliche und unausſprechliche Art vereiniget worden iſt: So iſt es auch unbegreiflich und unausſprechlich, daß nach der Trennung ſeiner Seele von dem Leibe im Tode doch die Gottheit von dem Leibe nach der Auflöſung deſſelben von der Seele nicht getrennt wurde. Eine geiſtliche Vereinigung und Trennung wird mehr durch den Glauben begriffen, als durch die Unterſuchung der Vernunft; denn der Geiſt kann durch Liebe und Erkenntniß auch Abweſenden gegenwärtig ſeyn, wie aus demjenigen erhellt, was der Apoſtel Paulus in ſeinen Briefen an die Corinther von ſich ſelbſt ſagt. Hieraus, meynt er, ſey unwiderſprechlich, daß es nicht allezeit wahr ſey, daß, wenn zween Dinge, die mit einem dritten verbunden ſind, von einander getrennt werden, die Vereinigung des dritten damit mit beyden auch aufhören müſſe. Itzt zum Exempel iſt der Glaube unſtreitig das Band, wodurch die

Gläubi-

Gläubigen mit Gott vereiniget ſind, und doch werden ſie mit ihm noch feſter vereiniget ſeyn, wenn der Glaube aufhören wird.

Endlich antwortet er noch auf die Frage, was für eine Wirkung denn die Gottheit auf den todten Leib Chriſti in dem Zuſtande ſeines Todes gehabt habe. Diejenigen thaten ihm nicht genug, welche darauf antworteten, daß ſein Leib durch die Vereinigung der Gottheit mit ihm unverweslich erhalten worden ſey. Denn, ſagt er, dieſe Wohlthat iſt auch den Körpern vieler Heiligen durch die Gnade erzeigt worden, nicht etwan nur drey Tage lang, ſondern vom Tage ihres Todes an, bis zum Tage ihrer Auferweckung. Wer ſich ſo zu helfen ſucht, der bedenkt nicht, daß eine allgemeine Gemeinſchaft, in der verſchiedene Dinge mit einander ſtehen, darum noch keine Gleichheit der beſondern einzelnen und beſondern Dinge unter einander hervorbringe. Auch die Leiber der Heiligen werden nach der Auferſtehung in Anſehung der Unſterblichkeit und der Impaſſibilität ihm gleichen, und doch wird der Leib Chriſti darinnen an Herrlichkeit und Glanz die Leiber der Heiligen unendlich übertreffen. Man kann alſo ohne Bedenken mit völliger Gewißheit annehmen, daß der Leib Chriſti, während ſeines dreytägigen Todes, in einer weit vollkommenern Unverweslichkeit durch die fortdauernde Vereinigung ſeiner Gottheit mit ihm erhalten worden ſey, als die Leiber der Heiligen, welche durch eine beſondere Gnade Gottes oder durch die Einbalſamirung unverweslich erhalten werden. Der Leib Chriſti hat folglich eine ſolche Unverweslichkeit gehabt, als er auf keine Weiſe hätte haben können, wenn nicht die Gottheit mit ihm auch im Tode perſönlich vereiniget geweſen wäre. Demnach bleibet es gewiß, was Hieronymus

mus geſagt hat, daß das Wort, nachdem es den Menſchen angenommen hat, denſelben auch nicht wieder abgelegt habe, wo unter dem Worte, Menſch, nicht allein die Seele, ſondern auch der Leib verſtanden werden muß, weil Auguſtin in einer Homilie ſagt, daß nicht allein ſeine Seele, ſondern auch ſein Leib ohne Seele Chriſtus ſey.

Wie beſchwerlich und unangenehm es nun auch ſeyn mag, unter ſolchen Dornen der ſcholaſtiſchen Theologie umher irren zu müſſen, weil die Kenntniß aller dieſer ſpitzfindigen Lehrfragen und ihrer Auflöſungen keinen Nutzen für das thätige Chriſtenthum zu haben, ſondern vielmehr demſelben mehr hinderlich als beförderlich zu ſeyn ſcheinen: So wird man doch den Scharfſinn, womit Robert von Melun dieſelben behandelte und beſonders Auctoritäten, die andern Auctoritäten gerade zu widerſprechen ſchienen, mit einander zu vereinigen ſuchte, darinnen nicht verkennen. Allein was bewog ihn ſo viel Scharfſinn des Geiſtes und ſo viel Anſtrengung deſſelben in dergleichen Erörterungen zu verſchwenden? Was ihn dazu bewog, war der ſo weit ausgebreitete Wetteifer vieler damaligen Gelehrten, die alten gewöhnlichen Lehrformeln der Kirche abzuſchaffen und zu Gunſten ihrer dialektiſchen und metaphyſiſchen Sätze neue Lehrformeln einzuführen, die noch größern Mißverſtändniſſen unterworfen, und für einen nicht daran gewöhnten Verſtand noch anſtößiger waren, als die Alten. Auch mit dieſen muß man nicht unbekannt bleiben, wenn man eine vollſtändige Kenntniß von den Fortſchritten der ſcholaſtiſchen Theologie zu haben wünſcht, und aus welchen andern Quellen kann man dieſe Kenntniſſe ſchöpfen, als aus den Unterſuchungen und Beſtreitungen derjenigen Sätze, welche wegen ihres

Wider-

Widerſpruches gegen ältere kirchliche Meynungen für Irrthümer gehalten wurden, da die Schriften derjenigen, welche ſie behaupteten, nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind?

Wie viel aber auch Robert von Melun dazu beytrug, die kirchlichen Meynungen der vormaligen poſitiven Theologie nicht allein durch den Gebrauch der Auctorität, ſondern auch durch den Beyſtand der damaligen Philoſophie in ihrem Anſehen zu befeſtigen und wider die neuern Mißdeutungen derſelben, wie auch wider die Einwürfe, wodurch man ſie zu verdrängen ſuchte, mit eben ſo ſpitzfindigen Schlüſſen zu verſchanzen: So blieb doch Petern, dem Lombarden, die Ehre vorbehalten, eine Sammlung der kirchlichen Lehr-Ausſprüche, unter dem Namen eines Libri ſententiarum zu Stande zu bringen, welches faſt alle vorhergehenden ähnlichen Schriften in Vergeſſenheit brachte und ſowohl durch ſeine Vollſtändigkeit, als durch die Ordnung und Deutlichkeit ſeines Vortrags das allgemeine Lehrbuch der ſcholaſtiſchen Philoſophie für die folgenden Jahrhunderte wurde, in welchen der darinn vorgetragene Lehrbegrif von ſeinen Nachfolgern nur ausgelegt, und erweitert, zuweilen mehr befeſtigt, oder verſchönert, endlich aber immer mehr verderbt wurde. Ich bin zwar immer noch geneigt, dafür zu halten, daß der Ruhm, den er dadurch erlangt hat, einem unbekannten Gelehrten ſeiner Zeit, Bandin, und ſeiner kurzen Summe der Theologie mehr, als ihm gebühre, wie ich in einem Anhange durch eine Vergleichung dieſer Summe mit dem Werke Peters des Lombarden zu zeigen ſuchen werde. Da indeß dieſe Meynung doch vielleicht zu keiner vollkommenen hiſtoriſchen Gewißheit gebracht werden kann, ſo will ich weiter gehen und mich nun

mit einem vollſtändigern und genauern Abriſſe dieſes ſo berühmten Lehrbuches der ſcholaſtiſchen Theologie beſchäftigen, als derjenige iſt, den dü Pin und Ceilliers davon gegeben haben.

Ueber
Peters, des Lombarden,
vier Bücher kirchlicher Lehrausſprüche.

Peter, der Lombarde, war aus Novara, einer Stadt in der Lombardie gebürtig, und hatte davon den Zunahmen des Lombarden, unter welchem er in der Kirche bekannnter geworden iſt, als durch ſeinen Geburtsnamen, durch ſeine Aeltern, durch ſein Geſchlecht und durch die biſchöfliche Würde, worinn er ſein Leben beſchloſſen hat. Der Name und der Stand ſeiner Aeltern ſind nicht auf die Nachwelt gekommen; man weiß auch von ſeiner Jugend weiter nichts, als daß er zu Bononien ſtudirt hat. Weil aber die Schule daſelbſt mehr wegen des daſelbſt ertheilten Unterrichts in den Wiſſenſchaften des Rechts, als wegen der Theologie berühmt war, die Schulen in Frankreich aber durch die Unterweiſungen, die darinnen in der Theologie gegeben wurden, in einem allgemeinen Rufe ſtanden, ſo beſchloß er, ſich, weil er ſich derſelben gewidmet hatte, dahin zu begeben, um ſich daſelbſt mit den dahin gehörigen Kenntniſſen zu bereichern. Es fehlte ihm aber an dem dazu nöthigen Vermögen und deswegen empfahl ihn der Biſchof zu Lucca in einem ihm mitgegebe-

gebenen Schreiben dem berühmten Abte Bernhard zu Clairvaux. Dieſer verſorgte ihn, ſo lange er ſich zu Rheims aufhielt, und, als er von da nach Paris gieng, wurde er von dem Abte Bernhard, dem Abte Gilduin in dem Kloſter des heiligen Victors empfohlen, wo er auch ſeinen nothdürftigen Unterhalt fand. Hier legte er ſich mit einem ſolchen Eifer und Fleiße auf die Erlernung aller zur Theologie gehörigen Wiſſenſchaften und beſonders auf das Studium der ältern lateiniſchen Kirchenväter, vornehmlich aber des Hilarius, des Hieronymus, des Ambroſius und des Auguſtinus, daß er ſich in nicht gar langer Zeit im Stande ſah, wieder andere in den Kenntniſſen zu unterweiſen, die er ſich erworben hatte. Einer ſeiner berühmteſten Schüler war der Prinz Philipp, des Königes Ludwigs, des Dicken Sohn, welcher, nach der damaligen Art zu reden, die Welt verließ und in den geiſtlichen Stand trat, in welchem er die Würde eines Archidiaconus an der Cathedralkirche zu Paris erhielt, nachdem ſein Lehrer Peter zur Belohnung für den ihm ertheilten Unterricht ein Canonicat in der Kirche von Chartres erhalten hatte. Kurz vor der Mitte dieſes Jahrhundertes entſtand unter den Studierenden zu Paris ein Aufruhr, in welchen verſchiedene Lehrer derſelben verwickelt waren. Thibald, der Biſchof von Paris, that einige derſelben in den Bann. Allein da durch dieſes Urtheil dennoch der Friede unter denſelben nicht hergeſtellt wurde, ſo glaubte Joſcelin, ein Canonicus von Meaux, den Meiſter Peter und zween andere Lehrer bey dem Pabſte Eugenius dem Dritten, als ſolche, anzeigen zu müſſen, welche nicht allein die Unruhen unter den Studirenden nicht unterdrückt, ſondern ſogar erregt hätten, und noch unterhielten. Er und Meiſter Peter begaben ſich nach Rom, jener um ſeine Auklage zu beweiſen,

ſen, dieſer um ſich zu vertheidigen. Peter wußte daſelbſt die Cardinäle für ſich zu gewinnen, und der Pabſt fand ſich bewogen, ſelbſt kein Urtheil in dieſer Sache zu fällen und die Entſcheidung derſelben dem Abte Suger zu Paris zu überlaſſen. Peter überreichte nach ſeiner Zurückkunſt dem Abte das Schreiben des Pabſtes und die Schreiben der Cardinäle Yves und Hugo. Man weiß von dem Ausfalle dieſes Handels weiter nichts, als daß er dem Rufe Peters keinen Abbruch that. Er ſetzte ſeine theologiſchen Vorleſungen mit einem ſo viel größern Beyfalle fort, je mehr er ſich Mühe gab, ſich an die Vertheidiger der poſitiven Theologie anzuſchließen, und, ohne diejenigen zu beleidigen, welche den Gebrauch der Dialektik und Philoſophie in der Theologie für nothwendig hielten, die Entſcheidung der damaligen mannigfaltigen theologiſchen Streitigkeiten auf die Auctorität der Alten zu gründen, wofür er mit dem berühmten Namen eines Magiſtri Sententiarum beehrt und gewiſſermaßen der Stifter oder das Haupt der Sententiarier unter den Scholaſtikern wurde. Als Thibald, der Biſchof von Paris, geſtorben war, erwählten die Canonici der Cathedralkirche daſelbſt den Prinzen Philipp zu ſeinem Nachfolger. Allein dieſer tugendhafte und beſcheidene Prinz lenkte die auf ihn gefallenen Stimmen auf ſeinen Lehrer, Peter, und blieb bis an ſeinen Tod Archidiaconus. Peter bekleidete dieſe Würde nicht länger als ein Jahr und hatte alſo keine Zeit, ſich durch ſeine biſchöflichen Verrichtungen einen ſo großen Namen zu erwerben, als er ſich bereits durch ſeine Auslegungen der Pſalmen und einiger Pauliniſchen Briefe, vornehmlich aber durch ſein theologiſches Lehrbuch erworben hatte. Als einen Beweiß ſeiner Demuth erzählt Ricobald von Ferrara, daß, als einige von den vornehmſten Einwohnern in Novara,

ſeiner

ſeiner Geburtsſtadt, nach Paris gekommen wären, ihm nach ſeiner Erhebung zum Biſchofe daſelbſt ihre Verehrung zu bezeigen, ſie ſeine Mutter mit dahin gebracht, ſie aber, ehe ſie dieſelbe vor ihm erſcheinen laſſen wollen, auf eine anſtändige Weiſe, obgleich über ihre Geburt, gekleidet hätten. Sie hatte nicht darein willigen wollen und geſagt: Ich kenne meinen Sohn; er wird dieſe meine Ausſtaffirung nicht billigen. Wirklich, ſagte dieſer auch, als ſie ihm in dieſer Kleidung vorgeſtellt wurde: Das iſt nicht meine Mutter; ich bin der Sohn eines armen Weibes, und wendete ſeine Augen von ihr weg. Gebt mir meine gewöhnlichen Kleider wieder, ſagte ſie, als ſie von ihm weggegangen war, und als ſie ſich darauf umgekleidet hatte und ihm wieder vorgeſtellt wurde, ſagte er: Dieß iſt meine arme Mutter, die mich gebohren, geſäugt und erzogen hat, umarmte ſie und ließ dieſelbe neben ſich niederſetzen. Gleich nach ſeinem Tode ſchrieb Hugo der Erzbiſchof von Sens, ein Troſtſchreiben an die Domherren der Cathedralkirche und bezeugte ihnen ſeinen empfindlichen Schmerz über den Verluſt ihres Biſchofs. Ich, ſagte er, habe mit ihm einen Theil meiner Seele, den Stab meiner Jugend, und den Tröſter und Lehrer meines Lebens verloren. Obgleich aber Peter, nach ſeinem Tode, in allen darauf folgenden Jahrhunderten mit Lobeserhebungen überhäuft wurde, ſo fehlte es doch auch nicht an Gelehrten, die ſeinen Ruhm zu erniedrigen und ihn vieler theologiſchen Irrthümer zu beſchuldigen ſuchten, wovon in der Folge ausführlicher geredet werden wird.

Durch ſein Lehrbuch ſuchte Peter eine zwiefache Abſicht zu erreichen; einmal wollte er durch das Anſehen der Väter die ſpeculativiſchen und praktiſchen Lehren der Religion beweiſen, in der Hofnung, die Streitigkeiten

keiten beyzulegen, welche durch vielerley darüber aufgeworfene Lehrfragen entſtanden waren, und alle Schulen mit unnützen Zänkereyen unter einander beunruhigten. Zweytens ſollte ſein Lehrbuch eine Schatzkammer für die Gottesgelehrten ſeyn, worinnen ſie alle Stellen der Väter zum Beweiſe ihrer Entſcheidungen wichtiger, ihnen zur Unterſuchung vorgelegter Lehrfragen bey einander finden könnten, ohne die Schriften der Väter, welche ohnedieß ſchwer zu haben waren, ſelbſt mit vieler Mühe nachſchlagen zu dürfen. Beyde Abſichten wurden, wie ſehr ſie ihm auch am Herzen lagen, nicht in dem Grade erfüllt, in welchem er es wünſchte. Auf ſeine Anführung der Kirchenväter konnte man ſich nicht ſicher genug verlaſſen; denn man kann ſehr oft aus denſelben nicht ſehen, in welch einem Zuſammenhange die angeführten Worte mit den vorhergehenden und nachfolgenden ſtunden. Was aber die Streitigkeiten über die Meynungen der Kirche betraf, die dadurch beygelegt oder vermindert werden ſollten, ſo wurde dieß ſo wenig erhalten, daß ſelbſt ſein Lehrbuch unzählbare neue Fragen veranlaßte, nachdem es das theologiſche Compendium faſt aller Schulen geworden war, wozu der Vorwand dienen mußte, daß ein ſo vortrefliches Werk nicht weitläuftig genug erklärt, nicht genau und umſtändlich genug entwickelt und zergliedert werden könnte, um jede Ader der darinn verborgenen Weisheit zur freyen Ergießung zu bringen. Was die Ordnung der Hauptmaterien, die darinnen abgehandelt werden, anbelangt, ſo hat Lombard darinnen vor dem Cardinal Pullein keinen beſondern Vorzug im Ganzen. Gott, mit ſeinem Daſeyn, ſeinem Weſen, mit ſeinen Perſonen, mit ſeinen Eigenſchaften und Werken; der Engel, der Menſch, der Fall von beyden mit deſſen Wirkungen; Jeſus Chriſtus mit ſeiner Menſchwerdung, mit der Gemeinſchaft zwoer Naturen in einer Perſon, die Sacramente, und

die

die vier letzten Dinge beſtimmen die Hauptabtheilung des ganzen Werkes in vier Bücher, von denen jedes wieder verſchiedne Abſchnitte hat, welche Diſtinctionen heißen.

Das erſte Buch hat acht und vierzig kleine Abſchnitte, wovon der erſte eine Einleitung zu den übrigen enthält, und die verſchiedenen Gegenſtände dieſer Unterweiſungen angiebt. Auguſtin hatte geſagt, aller Unterricht beſchäftige ſich mit der Erkenntniß der Sachen, oder der Zeichen. Zu jenen rechnet er, weil auch Dinge oder Sachen ſelbſt zu Zeichen gebraucht werden können, nur diejenigen, die nicht gebraucht werden, als um dadurch etwas anders vorſtellig zu machen. Unter den Zeichen verſteht er diejenigen, die etwas bedeuten und abbilden ſollen, von denen wieder einige bloß bedeutend ſind, wie die Zeichen oder Sacramente des alten Teſtamentes, andere hingegen nicht bloß bedeutend ſind, ſondern auch Gnade und Hülfe mittheilen, und uns gerecht oder nach der ſcholaſtiſchen Bedeutung dieſes Ebräiſchartigen Ausdruckes, heilig machen oder beſſern, welchen Nutzen die evangeliſchen Zeichen oder Sacramente haben. Sonſt iſt jedes Zeichen oder Sacrament auch eine Sache; denn was keine Sache iſt, das iſt, wie auch Auguſtin ſagt, gar nichts.

Nun werden die Sachen dem Endzwecke dieſes Lehrbuches gemäß wieder eingetheilt, in Dinge, welche man genießen muß; in Dinge, welche gebraucht werden ſollen. Die erſten machen uns ſelig; die zweyten helfen, um ſelig zu werden; die dritten, welche beyde genießen und gebrauchen, ſind wir.

Die Gegenſtände unſers Genuſſes ſind der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt. Die Dreyeinigkeit oder der einige Gott iſt das höchſte und vollkommenſte

Ding,

Ding, wenn es anders mit dieſem Namen bezeichnet, oder nicht vielmehr die Urſache aller Dinge genannt werden muß. Die Dinge, welche wir gebrauchen dürfen, ſind die Welt und die darinnen befindlichen Geſchöpfe; dieß ſind bloß Gegenſtände unſeres Gebrauchs. Genieſſen müſſen wir nur dasjenige, was ewig und unveränderlich iſt, alles übrige hingegen gebrauchen wir nur, um zum Genuſſe von jenen zu gelangen. Der Gebrauch beſteht darinn, daß man etwas zum Mittel annimmt, dadurch dasjenige, was man will, zu erlangen; der Genuß hingegen iſt die Freude nicht bloß über die Hoffnung, eine Sache zu erlangen, ſondern auch über den wirklichen Beſitz einer erlangten Sache, woraus nach dieſem Auguſtinianiſchen Grundſatz gefolgert wird, daß wir in dieſem Leben nicht zum Genuſſe der Glückſeligkeit kommen, ſondern bloß dasjenige gebrauchen, was dazu führt. Weil Auguſtin an einem Orte den Genuß durch die Anhänglichkeit der Liebe an einem Dinge um des Dinges ſelbſt willen erklärt hatte, und er dadurch dem vorhergehenden Begriffe vom Genuſſe und deſſen Folgen zu widerſprechen ſcheint, ſo wird nunmehr gezeigt, wie dieſer anſcheinende Widerſpruch auf mehr als eine Weiſe gehoben werden könne. Man kann ſagen, daß wir, ſowohl hier, als in der künftigen Welt, zum Genuſſe kommen können; hier zum unvollkommenen Genuſſe; entweder, wie durch einen Spiegel, oder durch ein dunkeles Wort, mit dem Apoſtel zu reden; dort hingegen zum vollkommenen Genuſſe. Man kann auch ſagen, daß derjenige, der hier genießt, nicht allein die Freude der Hoffnung, ſondern auch die Freude des Beſitzes hat, weil er ſeine Luſt an dem findet, was er liebt, und die Sache alſo gewiſſermaaßen ſchon in ſeinem Beſitz findet.

Aber ſollen die Menſchen ſich ſelbſt genießen oder ſich nur gebrauchen, oder beydes zugleich thun? Auguſtin

ant-

antwortet darauf: Wenn der Menſch um ſein ſelbſt willen zu lieben iſt, ſo genießen wir ſein; wir brauchen ihn aber, wenn er um eines andern Dinges willen geliebt wird. Es ſcheint mir aber, ſagt Lombard, daß er nicht um ſein ſelbſt willen geliebt werden müſſe; denn eben in demjenigen, was um ſein ſelbſt willen geliebt zu werden verdient, darinnen beſtehet die Seligkeit, die der Menſch nicht in ſich ſelbſt haben kann, wie er denn nach der Schrift nicht einmal die Hoffnung derſelben auf ſich ſelbſt ſetzen darf. Dem ſcheint der Apoſtel zwar durch das zu widerſprechen, was er in ſeinen Briefen an den Philemon ſagt, wenn er dieſen verſichert: **So will ich, mein Bruder, deiner im Herrn genießen.** Wenn er freylich nicht hinzugeſetzt hätte, im Herrn, ſo möchte es ſcheinen, daß er ſeine Liebe ganz allein auf den Philemon eingeſchränkt hätte. Aber wenn der Menſch des Menſchen im Herrn genießt, ſo genießt er nicht ſowohl des Menſchen, als vielmehr Gottes.

Aber da uns Gott liebt, wie liebt er uns? Braucht er unſer, oder genießt er unſer? ſo fragt Auguſtin, und ſchließt folgender Geſtalt: Genießt er unſer, ſo bedarf er des Guten, was wir haben, dieß iſt wider die Vernunft; alſo genießt er unſer nicht, ſondern gebraucht uns nur. Denn wenn er weder das Eine noch das Andere thut, ſo ſehe ich nicht ein, wie er uns liebt. Indeß gebraucht er uns doch nicht ſo, wie wir andere Dinge gebrauchen. Denn dieſe gebrauchen wir, um dadurch zum Genuſſe der göttlichen Güte zu gelangen; Gott aber gebraucht ſeine Güte zu unſerm Beſten, und der Gebrauch, den er von uns macht, bezieht ſich nicht auf ſeinen Vortheil, ſondern allein auf unſern Nutzen, und beruhet alſo bloß auf ſeine Güte.

Doch es muß auch erwogen werden, ob man die Tugend brauchen oder genießen ſolle. Einige behaupten das

Erſte und läugnen das Letzte. Dasjenige, ſagen ſie, nach deſſen Genuß wir ſtreben ſollen, muß um ſein ſelbſt willen geliebt werden. Nun müſſen, nach Auguſtins Meynung, die Tugenden nicht um ihrer ſelbſt, ſondern allein um der Seligkeit willen geliebt werden; alſo darf man ſie bloß brauchen, nicht aber genießen. Andere behaupten das Gegentheil, und wollen, daß man ihrer genießen ſolle, weil ſie um ihrer ſelbſt willen geliebt werden müßten; denn dieß ſagt Ambroſius ausdrücklich. Damit nun beyde Väter einander nicht widerſprochen zu haben ſcheinen mögen, ſo glaubt der Meiſter der Sentenzen beyde ſo mit einander vergleichen zu müſſen, daß er ſowohl dem Einen, als dem Andern etwas einräume. Mit dem Ambroſius ſagt er, daß man die Tugend um ihrer ſelbſt willen lieben müſſe; mit dem Auguſtin hingegen, daß man ſie zwar um ihrer ſelbſt willen aber nicht allein um ihrer ſelbſt willen, ſondern hauptſächlich um der Seligkeit willen lieben müſſe, welche man nur in Gott finde. Am ſicherſten, meynt Lombard, ſey es, zu ſagen, daß man Gottes und der Seligkeit, die allein in ſeinem Beſitze, als in dem höchſten Gute zu finden iſt, durch die Tugenden und durch die Kräfte der Seele, welche natürliche Güter ſind, genießen ſolle.

Nun redet er in der zweyten Diſtinction von dem Geheimniß der Dreyeinigkeit und der Einheit Gottes, ganz nach dem Sinne des Nicäniſchen und des ſogenannten Athanaſianiſchen Glaubensbekenntniſſes. Zuerſt zeigt er, welcher Ordnung man in der Abhandlung von dieſer Lehre folgen müſſe. Erſt müſſe man mit Zeugniſſen der heiligen Schrift die Wahrheit dieſer Lehren darthun; dann müſſe man dieſen Glauben wider geſchwätzige Vernünftler mit katholiſchen Gründen und ſchicklichen Vergleichungen behaupten und vertheidigen. Er macht mit den Beweis-

weisſtellen aus den Büchern des alten Teſtamentes den Anfang, welche keine andern ſind, als diejenigen, welche man noch faſt in allen theologiſchen Compendien aller rechtgläubigen Kirchen des vorigen Jahrhundertes fand, denen aber faſt allen nach einer ſchärfern Prüfung ihres Sinnes die ihnen beygelegte Beweiskraft nun entweder genommen oder doch ſtreitig gemacht worden iſt. Aus dem neuen Teſtamente führt er außer der bekannten Stelle, von den drey Zeugen im Himmel, gegen deren Aechtheit er gar keinen Verdacht hat, nur einige an, welche die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geiſtes darzuthun gebraucht werden, und, weil nach ſeiner Meynung jedermann in jeder Sylbe Zeugniß und Spuren der Dreyeinigkeit und der Einheit des höchſten Weſens finden könne, ſo will er durch Gründe und ſchickliche Vergleichungen die Wahrheit dieſer Lehre zu beſtärken ſuchen.

Dieß geſchieht in der dritten Diſtinction, worinn er zuerſt vier Arten angiebt, wie die Menſchen zur Erkenntniß von dem Daſeyn eines höchſten Weſens gelangen können. Sie konnten dieſes, theils aus dem Unvermögen, theils des Menſchen, theils aller Creaturen eine ſo herrliche Welt zu erſchaffen, theils aus der Veränderlichkeit und Zufälligkeit aller zur Welt gehörigen Dinge, theils ſowohl aus dem Vorzuge eines jeden Geiſtes vor jedem Körper, wie auch aus dem möglichen Begriffe der noch größern Vollkommenheit eines Urhebers aller Körper und aller endlichen Geiſter, theils und zuletzt auch daraus wiſſen, daß dasjenige, was nicht gemacht iſt, ſondern alles gemacht hat, allein beſſer ſey, als was gemacht iſt, und deswegen allein ein nothwendiges Daſeyn haben müſſe, gleichwie ſie aus der beſtändigen Fortdauer der Creaturen ſeine Ewigkeit, aus der Größe derſelben ſeine Allmacht, aus ihrer Ordnung und Einrichtung ſeine Weis-

heit, und aus ihrer Regierung ſeine Güte erkennen konnten.

Nunmehr ſucht Lombard mit dem Auguſtin Spuren der Dreyeinigkeit in dem einigen höchſten Weſen zu finden. Er findet ſie erſtlich darinnen, daß alle erſchaffene Dinge ein Daſeyn, daß ſie eine gewiſſe Geſtalt und Form haben, welche in den Körpern die Figuren, und in den Seelen die Wiſſenſchaften und Künſte ſind; theils darinnen, daß ſie alle nach einer gewiſſen Ordnung ſtreben, wie bey den Körpern die Gewichte und Stellung derſelben, in den Seelen aber ihre Neigungen und Begierden nach Vergnügen thun. Eine andere Spur der Dreyeinigkeit findet er in der menſchlichen Seele, in dem Gedächtniß, in dem Verſtand und in dem Willen derſelben, die nicht drey Leben, ſondern nur ein Leben, nicht drey Gemüther, ſondern nur ein Gemüth und ein Weſen ſind, die von einander unterſchieden, und doch in einander ſind. Denn ich erinnere mich, Gedächtniß, Verſtand und Willen zu haben; ich verſtehe, daß ich Verſtand, Willen und Gedächtniß habe, und ich will auch Willen, Gedächtniß und Verſtand haben. Dieß alles umfaſſet und begreifet ſowohl das Gedächtniß, als auch der Verſtand und der Wille. Ich weis, daß ſie alle nur Ein Weſen ſind, und ich weis doch auch, daß ſie ſich von einander als verſchiedene Kräfte eines und deſſelben Gemüths unterſcheiden, von einander unzertrennlich ſind, und ſich doch auf einander beziehen. Sie ſind weſentlich in der Seele, und nicht als Zufälligkeiten, die in ihrem Subjecte da ſeyn und auch nicht da ſeyn können.

Indeß iſt in dieſer Aehnlichkeit der menſchlichen Seele mit der Dreyeinigkeit doch auch eine große Unähnlichkeit nicht aus der Acht zu laſſen. Denn etwas anders iſt die

Drey-

Dreyeinigkeit ſelbſt, etwas anders das Bild der Dreyeinigkeit in einem andern Dinge. Alle die drey Eigenſchaften, welche zum Bilde der drey Perſonen in dem Einigen göttlichen Weſen dienen, ſind freylich zuſammen ein Weſen, ein Menſch, aber nicht jede iſt, wie jede Perſon in der Gottheit, der einige Gott iſt, für ſich betrachtet und von einander unterſchieden, ein Menſch. Ferner iſt dieſes Bild, der Menſch, der dieſe drey Eigenſchaften hat, nur Eine Perſon, die Dreyeinigkeit aber iſt nicht eine Perſon, ſondern beſteht in drey Perſonen. Wir können auch nicht ſagen, daß die Dreyeinigkeit in Gott ſo ſey, daß etwas zu Gott gehöre, das doch nicht ſelbſt Gott iſt. Die Vorſtellung, daß man in der Seele des Menſchen den Geiſt ſelbſt, ſeine Erkenntniß von ſich ſelbſt, und ſeine Liebe gegen ſich ſelbſt von einander unterſcheiden könne, obgleich alle dieſe verſchiedenen Begriffe nur Vorſtellungen von Einer und derſelben Seele ſind, ſcheinet ihm auch, wie dem Auguſtin, ein zwar unvollkommenes, aber doch ſchickliches Bild der Dreyeinigkeit und der Einheit des höchſten Weſens zu ſeyn. Der Geiſt iſt gleichſam der Vater; ſeine Erkenntniß von ſich ſelbſt aber der Sohn. Denn wenn der Geiſt ſich ſelbſt erkennt, ſo erzeugt er gleichſam die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, und iſt allein der Vater ſeiner Erkenntniß. Die Liebe iſt gleichſam die dritte Perſon, die von dem Geiſte und von der Erkenntniß ausgeht. Denn wenn der Geiſt ſich ſelbſt erkennt, ſo liebt er ſich auch, weil er ſich nicht lieben könnte, wenn er ſich nicht erkennte. Die Erkenntniß des Geiſtes von ſich iſt auch nicht geringer, als der Geiſt; auch iſt ſeine Liebe gegen ſich ſelbſt nicht geringer, als der Geiſt und ſeine Erkenntniß von ſich ſelbſt. Denn der Geiſt liebt ſich ſo ſehr, als er ſich ſelbſt kennt, und als er ſelbſt iſt. Auch ſind dieſe Dreye in einander, ob ſie gleich von einander unterſchieden ſind. Von dieſen Betrachtungen über

ſich ſelbſt erhebet ſich die Seele zur Betrachtung ihres Schöpfers, und ſieht dadurch, wie durch einen Spiegel, die Einheit in der Dreyeinigkeit, und die Dreyeinigkeit in der Einheit.

Nun wird gefragt, ob man ſagen könne, daß Gott Gott gezeugt habe, weil daraus folgen würde, daß man auf keine Weiſe ſagen könne, daß Gott ſich ſelbſt gezeugt habe; ob man ferner drey Perſonen von dem göttlichen Weſen eben ſo prädiciren könne, wie man das einige göttliche Weſen von den drey Perſonen deſſelben prädiciren müſſe? Peter verneinet die erſte Frage, und bejahet die zweyte, und beweiſet, daß die Schlüſſe, welche wider beyde von ihm behauptete Meynungen gemacht worden waren, oder gemacht werden konnten, ſophiſtiſche Schlüſſe ſind, und bloß auf Zweydeutigkeiten der gebrauchten Ausdrücke beruhen.

Die ſechſte Diſtinction erörtert die Fragen, ob der Vater das Göttliche Weſen; ob dieſes den Sohn; ob das Weſen das Weſen; oder ob daſſelbe weder gezeugt habe noch gezeugt worden ſey? Auf alle dieſe Fragen wird geantwortet, der Vater habe nicht das göttliche Weſen; dieſes habe nicht den Sohn; das Weſen habe nicht das Weſen gezeugt; dieſes habe nicht gezeugt, ſey auch nicht gezeugt worden, ſondern der Vater habe, als eine von dem Sohn unterſchiedene Perſon, denſelben gezeugt; aber einen Sohn, der mit ihm ein und daſſelbe Weſen ſey. Anders konnte auch nicht darauf geantwortet werden, ohne dem allgemeinen Lehrbegriff der Kirche zu widerſprechen. Denn hätte man zugeſtehen wollen, daß der Vater das göttliche Weſen oder dieſes den Sohn, oder das Weſen das Weſen gezeugt hätte, ſo würde daraus mit Grund gefolgert worden ſeyn, daß der Vater ſich ſelbſt oder ſein eigenes Weſen gezeugt habe, welches offenbar

fenbar ungereimt iſt. Auch würde daraus eine Vermengung der Perſonen mit einander entſtehen; aller innere wirkliche Unterſchied derſelben von einander, und alles wahre Verhältniß derſelben gegen einander würde aufgehoben werden. Es giebt freylich ſowohl in Auguſtins Schriften, worinnen er von dieſem hohen Geheimniſſe redet, und beſonders die höchſte Gottheit des Sohnes wider die Arianer vertheidiget, als auch in des Hilarius Büchern von der Dreyeinigkeit verſchiedene Stellen, worinnen ſich beyde Lehrer ſo auszudrücken ſcheinen, als wenn ſie die Vorſtellung gehabt hätten, daß der Vater ſeinen Sohn, in ſofern er das einige höchſte Weſen iſt, gezeugt, und alſo das einige göttliche Weſen auch ſich ſelbſt gezeugt habe. Dazu gehören beſonders diejenigen Sätze, worinnen geſagt wird, daß der Vater den Sohn aus ſeinem Weſen oder aus ſeiner Subſtanz gezeugt habe. Allein Lombard giebt ſich viele Mühe, dieſe der rechtgläubigen Behauptung zu widerſprechen ſcheinenden Stellen mit einander zu vereinigen. Nach ſeinem Ermeſſen ſind ſie bloß beſtimmt, dem Arianiſchen Irrthume zu widerſprechen, daß der Sohn von dem Vater aus nichts oder aus einer vor ihm vorhandenen Materie erzeugt worden, und alſo nicht eben daſſelbe Weſen ſey, welches der Vater iſt. Soll bloß dadurch angezeigt werden, daß der Sohn zwar eine andere Perſon als der Vater, aber doch kein anderes Weſen, als der Vater ſey? Die Mehrheit der Perſonen iſt weder eine Vervielfältigung des göttlichen Weſens, noch in einer weſentlichen Verſchiedenheit derſelben von einander gegründet, ob wir gleich von dem innern Grunde dieſer Verſchiedenheit keine deutliche und anſchauende Kenntniß haben können. Behaupten wir das gleiche Weſen des Sohnes mit dem Vater, oder die Conſubſtanzialität deſſelben, ſo ſoll dadurch nichts anders gelehrt werden, als daß der Vater und der Sohn Ein und

daſſelbe Weſen ſind. Die Ausdrücke, daß drey Perſonen Eines Weſens, oder aus Einem Weſen, oder von Einem Weſen ſind, ſollen nicht anzeigen, daß da etwas anders, was das Weſen iſt, ſey, und etwas anders, was die Perſon iſt, und bloß in dem Sinne, daß der Sohn nicht ein anderes höchſtes Weſen ſey, als der Vater, wird von der Kirche bekannt: Er ſey Gott von Gott, Licht von Licht, das Weſen vom Weſen, weil er das iſt, was der Vater iſt, obgleich nicht der Vater; weil er der Sohn, jener aber der Vater iſt.

In den beyden folgenden Abſchnitten werden die Fragen erwogen, theils, ob der Vater den Sohn gezwungen und nothwendiger Weiſe, oder mit Willen gezeugt; theils, ob der Vater das Vermögen und den Willen gehabt habe, ſeinen Sohn zu zeugen. Die erſte Frage hatte ſchon Eunomius, einer von den kühnſten und ſcharfſinnigſten Arianern aufgeworfen, um die katholiſche Parthey in Verlegenheit zu bringen, und ſie durch dieß Dilemma zu dem Geſtändniſſe zu nöthigen, daß der Sohn Gottes der Sohn ſeines Willens, und folglich nicht ſeiner Natur oder Subſtanz, wie auch, weil der Wille zu zeugen vor der Zeugung ſelbſt vorher gehe, nicht gleich ewig mit ſeinem Vater ſey. Denn daß in dem göttlichen Weſen kein Zwang Statt habe; daß ſolches vielmehr alle Nothwendigkeit ausſchließe, das war zwiſchen den Bekennern des Nicäniſchen Glaubens und zwiſchen den Anhängern des Arius gleich unſtreitig und ausgemacht. Allein dieſer Einwurf, von deſſen Schärfe Eunomius eine ſo große Wirkung erwartete, war leicht ſtumpf zu machen. Der Orthodoxe that an den Heterodoxen die ähnliche Frage: Ob Gott, der Vater, mit Willen oder wider ſeinen Willen und nothwendiger Weiſe Gott ſey? Wider ſeinen Willen, konnte er nicht antworten; denn

denn dieß zu ſagen, wäre der äußerſte Unſinn geweſen. Antwortete er: Mit Willen, ſo folgte daraus, was der Arianer in Abſicht auf den Sohn durch einen ähnlichen Schluß gefolgert hatte, daß auch Gott der Vater nicht durch ſeine Natur, ſondern durch ſeinen Willen Gott ſey. Wollte auch der Arianer ſagen, daß zwiſchen dem Willen Gottes und zwiſchen ſeiner Natur kein Unterſchied ſey, und es alſo für einerley gehalten werden müſſe, ob man ſage, daß der Vater mit Willen Gott ſey, oder daß er Gott von Natur ſey: So konnte der Rechtgläubige dieß zugeben, und ſagen, daß, wofern Gott, der Vater, ſeinen Sohn mit Willen gezeugt habe, er eben deswegen von Natur Gott und ihm in ſeinem Weſen gleich ſeyn müſſe. Was die ander Frage betrifft, ob der Vater das Vermögen und den Willen habe, den Sohn zu zeugen, aus deren Bejahung der Arianer die Folge ziehen wollte, daß der Vater ein Vermögen und einen Willen habe, welchen der Sohn nicht habe, um daraus weiter zu folgern, daß der Sohn ſowohl im Vermögen als im Willen von ſeinem Vater unterſchieden, und alſo nicht mit ihm Ein und daſſelbe Weſen ſeyn könne, antwortet Lombard darauf, daß die Zeugung kein Object oder Werk der Macht Gottes und ſeines Willens, ſondern eine beſondere Eigenſchaft und ein uns unerklärbares Verhältniß des Vaters gegen den Sohn bezeichne. Wie daraus, daß der Sohn nicht der Vater, ſondern nur der Sohn ſeyn will und ſeyn kann, nicht folget, daß der Vater nicht das höchſte Weſen ſeyn könne, weil der Sohn ein Vermögen und einen Willen hat, welchen der Vater nicht hat, noch haben kann: So kann auch, wenn der Satz umgekehrt wird, nicht das Gegentheil daraus geſchloſſen werden. Der Vater kann und will nicht der Sohn ſeyn; denn er wäre ſonſt nicht der Vater, und, wie dies kein Zeichen eines Unvermögens iſt, um deſſen

willen er nicht das höchſte Weſen ſeyn könne: So iſt das auch kein Zeichen eben dieſes Unvermögens bey dem Sohne, daß er nicht der Vater ſeyn kann noch ſeyn will.

Lombard erklärt darauf ſeine Gedanken über die Wahrheit, das Unterſcheidende, die Unveränderlichkeit und höchſte Einfachheit des göttlichen Weſens, und zwar dem Sinne der ältern Väter gemäß. Auguſtin hatte geſagt, daß man, eigentlich zu reden, nur von Gott ſagen könne: *Er iſt*; nicht aber: *Er iſt geweſen*, und *er wird ſeyn*. Denn von wem man ſagen kann: *Er iſt geweſen*, oder: *Er wird ſeyn*, von dem kann man auch in einem gewiſſen Verſtande ſagen: *Er iſt nicht*, welches ſich in keinem Sinne von Gott ſagen läßt, der in dem allerhöchſten ausſchließenden Verſtande die *Uſia*, das *Weſen* oder das *Seyn* ſelbſt iſt. Hieronymus hatte ſich ganz anders darüber erklärt, und hatte gemeynt, man müſſe von Gott weder allein ſagen: *Er iſt geweſen*; noch allein: *Er iſt*; noch allein: *Er wird ſeyn*; ſondern immer: *Er iſt allezeit geweſen*; *er iſt und er wird ſeyn*. Um beyde Väter mit einander zu vereinigen, bemerkt Lombard aus dem Auguſtin, daß man zwar alle Wörter, die Zeit und Dauer bedeuten, in den verſchiednen Formen brauchen könne, welche andeuten, ob man ſich dieſelbe als *vergangen*, *gegenwärtig* oder *zukünftig* vorſtellt, von Gott brauchen könne, ſie mögen nun die eine oder die andere anzeigen; daß aber dieß bloß in Rückſicht auf unſere Schwachheit geſchehen könne, welche den unermeßlichen Umfang des göttlichen Seyns nicht umfaſſen noch überſchauen kann. Eben deswegen kann allein das Weſen Gottes unveränderlich und unwandelbar genannt werden. Andere Subſtanzen ſind veränderlich, weil ſie zufällig ſind; Gott hingegen iſt keiner Zufälligkeit unterworfen. Darum iſt er im aller-

lerhöchſten Verſtande immer Einer und derſelbe, wie die Schrift und die Auctorität bezeugt. Darum wird von ihm verſichert, daß er allein eine Unſterblichkeit habe; denn jede Veränderung, beſonders zum Schlimmern, iſt eine Art des Todes; ſelbſt bey der menſchlichen Seele, ob ſie gleich, nach ihrer Art, nicht zu leben aufhört, und deswegen unſterblich heißt.

So iſt auch die göttliche Natur eigentlich und wahrhaftig einfach; denn in ihr giebt es keine Abwechſelung und Menge verſchiedener Theile, Zufälligkeiten und Formen. Hingegen iſt jede Creatur vielfach, theils die Körperliche, weil ſie aus Theilen beſteht; weil darinnen die Größe etwas anders iſt, als die Farbe, und etwas anders die Figur; theils die Geiſtliche, die Seele zum Exempel, die zwar in Vergleichung mit dem Körper einfach iſt, weil ſie im ganzen Körper und in jedem Theile deſſelben ganz iſt, und nicht in verſchiedene Räume zerſtreut und verbreitet. Aber doch kann ſelbſt der Seele nicht die wahre und vollkommene Einfachheit zugeſchrieben werden. Denn das wahre Einfache iſt keiner Veränderung unterworfen; jede Seele aber kann ſich bald fürchten, bald freuen, bald trauern, und das ſind lauter Veränderungen. Zwar ſcheint der Begriff des Vielfachen, ſelbſt nach dem Auguſtinus, von Gott bejahet werden zu können; aber nicht wegen einer Verſchiedenheit zufälliger Eigenſchaften oder Theile, ſondern wegen der mancherley Namen, die ihm zukommen, die aber alle Ein und daſſelbe Weſen bedeuten. Seyn, oder mächtig oder gerecht, oder gütig ſeyn, heißt bey Gott, einerley, aber nicht ſo bey der Seele. Denn eine Seele kann eine Seele ſeyn, ohne eine dieſer Tugenden zu beſitzen, und eben deswegen kann der Begriff Gottes auch unter keins von allen Prädicamenten der Dialektik gebracht

bracht werden. Aus eben dem Grunde kann Gott auch im eigentlichen Verſtande nicht eine Subſtanz heißen, weil man in Ihm kein Subject, und das, was im Subject iſt, von einander unterſcheiden kann. Denn ſeine Güte und alle ſeine Vorzüge ſind nicht in ihm, als in einem Subjecte, ſondern ſie ſind Er ſelbſt oder das unendliche Weſen, welche Benennung auch ſchicklicher für ihn iſt, als der Name der Subſtanz Alles, was man von ihm denken kann, iſt ſeine Subſtanz, und es iſt nichts darinnen, was ſie nicht ſelbſt ſey. Denn obgleich drey Perſonen darinnen ſind, ſo iſt dieſelbe doch höchſt einfach, weil jede Perſon das iſt, was ſie hat, und die Perſonen nicht dem Weſen nach, ſondern nach ihrem Verhältniſſe gegen einander von einander unterſchieden ſind. So verhält ſichs aber nicht mit andern Dingen; denn das, was Feuchtigkeit enthält, iſt nicht die Feuchtigkeit; der gefärbte Körper iſt nicht die Farbe, und die weiſe Seele nicht die Weisheit.

Dieſe Betrachtung führt Lombarden auf den Unterſchied unter den göttlichen Perſonen, und er redet in der neunten Diſtinction davon. Sie ſind von einander unterſchieden; nicht als verſchiedene Weſen, ſondern als verſchiedene Perſonen. Der Vater iſt nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater, obgleich beyde Ein und daſſelbe Weſen ſind, und der Sohn deswegen ſo ewig iſt, als der Vater. Der Arianer wendet dawider ein: Alles, was gezeugt iſt, hat einen Anfang; der Sohn iſt gezeugt; alſo hat er einen Urſprung und Anfang. Lombard führt verſchiedene Antworten Auguſtins darauf an. Der Sohn iſt von Gott gezeugt, aber von Ewigkeit her, alſo iſt er ſowohl ewig, als ſein Vater. Der Glanz wird vom Feuer erzeugt und verbreitet; aber er iſt gleichzeitig mit ihm; wenn das Feuer ewig wäre, ſo würde der Glanz

auch

auch ewig ſeyn. Iſt ferner der Sohn die Kraft und Weisheit Gottes; und kann deswegen Gott niemals ohne Kraft und Weisheit gedacht werden, ſo muß der Sohn ſo ewig als Gott, ſein Vater, ſeyn. Wäre er das nicht, ſo müßte man ſagen können, was gottlos zu ſagen iſt, daß eine Zeit geweſen ſey, wo der Vater keine Kraft und Weisheit gehabt habe. Nun läßt ſich das nicht von Gott, dem Vater, gedenken; alſo hat er allezeit einen Sohn gehabt. Der Vater hat, wie Ambroſius ſagt, niemals ohne den Sohn, und der Sohn nicht ohne den Vater ſeyn können. Wenn Gott Vater zu ſeyn angefangen hat, ſo war er erſt Gott, und wurde darauf Vater. Wäre dieß, ſo müßte eine Veränderung mit ihm vorgegangen ſeyn. Nun iſt Gott unveränderlich; alſo iſt Gott allezeit Vater geweſen.

Der Frage, wie der Sohn Sohn ſey, ohne einen Vater zu haben, der vor ihm geweſen ſey, wird die Frage entgegen geſetzt, wenn oder auf welche Weiſe der Sohn gezeugt ſey. Könne der Arianer dieſe Frage nicht beantworten, ſo dürfe derſelbe ſich nicht verwundern, daß der katholiſche Lehrer die ſeinigen nicht beantworten könne; denn die Zeugung eines Sohnes von Gott ſey ein Begriff, der nicht allein ſeine Einſicht, ſondern die Erkenntniß der höchſten Engel überſteige. Hierbey erinnert er, daß einige zu glauben ſchienen, die ewige Geburt des Sohnes Gottes könne allerdings eingeſehen werden, weil Hieronymus bey der Erklärung der Frage des Propheten Eſaias: **Wer kann ſeine Geburt ausſprechen?** die Anmerkung mache, daß Nichtkönnen in der heiligen Schrift ſehr oft nicht eine völlige **Unmöglichkeit**, etwas zu thun, ſondern nur die Schwierigkeit einer Sache bezeichne. Doch dawider wird erinnert, daß man ſich von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes zwar einige Vorſtellung

ſtellung machen könne; daß dieſe aber noch keine Einſicht in dieß Geheimniß, oder eine vollkommen deutliche Vorſtellung ſey, die zur völligen Beantwortung aller dem menſchlichen Verſtande dabey aufſtoßenden Zweifel zureiche.

Dieſes führete Lombarden auf die Frage, ob man ſagen könne, der Sohn werde immer gezeugt oder ob der Sohn ſey immer gezeugt geweſen. Origenes hatte ſich der erſten Redensart bedient; Gregor hatte dieſelbe in ſeiner Auslegung des Hiobs verworfen, ohngeachtet Hilarius ſich nach dem Origenes eben dieſer Art zu reden bedient hatte. Um dieſe großen Lehrer, die einander zu widerſprechen ſchienen, mit einander zu vereinigen, nahm Lombard ſeinen Auguſtinus zu Hülfe, welcher gelehrt hatte, daß, wofern die Ewigkeit, als eine Art der Dauer betrachtet, mit der Zeit verglichen werden ſollte, ſie nicht ſowohl mit der Vergangenen oder mit der Zukünftigen, als vielmehr mit der Gegenwärtigen verglichen werden müſſe, woraus ſich denn die Folge ziehen ließe, daß Origenes und Hilarius ihre Art von dieſen Geheimniſſen zu reden, bloß gebraucht hätten, um dem Irrthum vorzubeugen, daß die Zeugung des Sohnes etwas Vergangenes ſey, das zu ſeyn aufgehört habe; daß hingegen Gregorius die andere Formel vorzöge, weil dadurch die Beſchaffenheit des perſönlichen Verhältniſſes, worinnen der Sohn gegen den Vater ſteht, genauer und eigentlicher ausgedrückt werde.

Die zehnte Diſtinction handelt von dem heiligen Geiſte, und ſoll beſonders beweiſen, daß derſelbe die Liebe des Vaters und des Sohnes, amor, charitas, dilectio, patris et filii ſey. Es kann zwar Gott, als das höchſte Weſen, betrachtet und die Dreyeinigkeit mit eben dieſem Namen verehret werden. Allein kann

gleich

gleich ein und dieſelbe Benennung mehr als einem Gegenſtande unſerer Gedanken zukommen, ſo kann doch dieſelbe zuweilen, wie die Analogie aller Sprachen lehrt, Einem in einem ganz beſondern und eigenen Verſtande beygelegt werden. Und ſo verhält es ſich wirklich mit den Benennungen der Weisheit und der Liebe von denen jene, als ein unterſcheidender Name des Sohnes, dieſe, als eine charakteriſtiſche Benennung des heiligen Geiſtes in den Schriften der Väter gebraucht zu werden pflegt. Wer ſeine Erkenntniß von dem Vater, dem Sohne, und dem heiligen Geiſte bloß aus der Quelle der heiligen Schrift ſchöpft, der kann aller dieſer Speculationen um ſo viel ſicherer entbehren, je unſtreitiger es iſt, das Auguſtin und die Väter mit ihren Nachbetern und Vertheidigern, den frühern und ſpätern Scholaſtikern, in ihren Vorſtellungen und Erklärungen darüber nur allzuſehr platoniſirt haben.

Hierauf folget der Beweiß, daß der heilige Geiſt ſowohl vom Vater als vom Sohn ausgehe. Die Griechen behaupteten bloß den Ausgang deſſelben vom Vater. Lombard führte die gewöhnlichen Gründe derſelben an, welche die abendländiſche Kirche theils eines Widerſpruchs gegen die Schrift, theils der Verfälſchung, der Chalcedonenſiſchen Kirchenverſammlung beſchuldigten. Lombard widerlegt zuerſt jene Gründe, führt darauf Zeugniſſe aus Griechiſchen Vätern für die Meynung der lateiniſchen Kirche an, beſchuldigt aber die Morgenländiſche Kirche keines Irrthums in der Lehre, ſondern iſt beſcheiden genug, anzunehmen, daß es bloß ein Wortſtreit ſey, welcher beyde Kirchen in dieſem Puncte von einander trenne. Mit dieſer Unterſuchung iſt die Erörterung der damit verwandten oder

viel-

vielmehr dadurch veranlaßten Frage verbunden, ob der heilige Geiſt eher und auf eine vollkommenere Art vom Vater als vom Sohn ausgehe. Wie wahr iſt es nicht, daß Menſchen, welche mehr weiſe zu ſeyn ſcheinen, als wahrhaftig weiſe ſeyn wollen, unendlich mehr Fragen aufwerfen können, als alle wahren Weiſen nicht zu beantworten im Stande ſind! Indeß hatte Auguſtin ſelbſt zu dieſen mehr mühevollen als nützlichen Fragen Gelegenheit gegeben. Denn er hatte an einem Orte geſagt, daß der heilige Geiſt **hauptſächlich** vom Vater ausgehe. Hieronymus hatte auf gleiche Weiſe geſagt, der heilige Geiſt gehe **recht eigentlich** zu reden, vom Vater aus. Mit dieſen Formeln verbindet Lombard die Art zu reden, welche Hilarius gebraucht hatte, daß der heilige Geiſt **durch** den Sohn geſendet werde und **durch** den Sohn vom Vater ſey. Lombard begnügt ſich, bloß die Anmerkung zu machen, daß es in dem Weſen Gottes und alſo auch in den Perſonen deſſelben keinen Abſtand einer Zeit von der andern gebe; daß alles, was ſich in Gott und von Gott gedenken läßt, allezeit, auf einmal, und zugleich in Gott ſey, woraus ſich denn von ſelbſt ergiebt, daß, wofern wirklich durch den Ausdruck des **Ausgehens** ein inneres Verhältniß des heiligen Geiſtes gegen den Vater und den Sohn, wie auch des Vaters und des Sohnes gegen ihn gelehrt wird, daraus kein **früheres** oder **ſpäteres** Ausgehen ſo wenig als ein **vollkommenes** oder **unvollkommenes** erwieſen werden könne.

Hierauf wird die Frage beantwortet, warum von dem heiligen Geiſte nicht geſagt werden könne, daß er vom Vater gezeugt ſey, ſondern nur, daß er von demſelben ausgehe; warum er alſo nicht den Namen eines Sohnes Gottes führe, da er doch von der Subſtanz

des Vaters ſey. Daß auf eine ungereimte Frage eine ungereimte Antwort zu folgen pflege, das kann man faſt immer erwarten, und eine ſolche hat auch bereits Auguſtin gegeben, womit ſich Lombard gern befriediget. Der heilige Geiſt kann nicht gezeugt, folglich auch nicht Sohn heißen; denn wenn er Sohn genannt würde, ſo würde er der Sohn des Vaters und des Sohnes heißen müſſen; dieß iſt ſchon dem geſunden Menſchenverſtande unerträglich. Aber möchte man darauf wieder fragen, warum der heilige Geiſt nicht Sohn heißen könne, da doch von dem Sohne geſagt werde, daß er vom Vater ausgehe? Lombard läßt ſeinen Auguſtin wieder antworten, daß der Ausgang des Sohnes ein anderer ſey, als der Ausgang des heiligen Geiſtes; daß der heilige Geiſt nicht als ein gezeugter, ſondern als gegeben oder als ein Geſchenk ausgehe; Daß der Sohn hingegen nicht als eine Gabe, ſondern als ein Gezeugter vom Vater ausgehe; woraus erhellet, warum der heilige Geiſt nicht auch der Sohn iſt, da er doch auch vom Vater ausgeht. Von allem, was gebohren wird, kann zwar geſagt werden, daß es ausgehe, aber nicht von allem, wovon man den Ausdruck behaupten kann, daß es ausgehe, kann deswegen auch geſagt werden, daß es gezeugt oder ein Sohn ſey.

Was indeß für ein Unterſchied zwiſchen dem Ausgange des Sohnes und dem Ausgange des heiligen Geiſtes vom Vater ſtatt finde, das hält Lombard mit den Vätern für unerklärbar. Uns muß es genug ſeyn, zu wiſſen, daß, wie der Sohn nicht von ſich ſelbſt Sohn iſt, alſo auch der heilige Geiſt nicht von ſich ſelbſt, ſondern vom Vater und vom Sohne ſey. Daher iſt es gewiß, daß die Begriffe von Geburt und Ausgang unterſchieden ſind. Aber, fragt nun Lombard, iſt man

denn deswegen berechtigt, ihm das Prädicat des Ungezeugten beyzulegen? Auguſtin behauptet, er müſſe weder gezeugt noch ungezeugt genannt werden. Hieronymus ſagt gerade das Gegentheil. Welchem von beyden Vätern ſoll man beypflichten? Beyden, antwortet Petrus, weil jeder das Wort Ungezeugt in einem verſchiedenen Sinne gebraucht. Auguſtin verſteht darunter eine Perſon, welche den Grund ihrer Selbſtſtändigkeit in keinem andern hat; Hieronymus hingegen verſteht unter dieſer Benennung eine Perſon, deren Perſönlichkeit nicht in der Geburt von einer andern gegründet iſt.

Es iſt aber, nach den Vorſtellungen der Väter, ein zwiefacher Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne anzunehmen; ein Ausgang von Ewigkeit, und ein Ausgang in der Zeit, und zwar, gleich jenem, eben ſowohl vom Vater, als vom Sohne. Er gieng von beyden aus, als er den Jüngern am Pfingſtfeſte gegeben wurde. Gegen dieſe Eintheilung, die ſich bloß auf den zwiefachen tropiſchen Gebrauch dieſes bibliſchen Ausdruckes gründet, deſſen Richtigkeit noch erſt ſollte erwieſen werden, machten einige die Einwendung, daß man unter dem heiligen Geiſte, welcher in der Zeit vom Vater und vom Sohne ausgegangen oder gegeben worden ſey, nicht ſeine göttliche Perſon ſelbſt, ſondern ſeine Gaben verſtehen müſſe. So hatte Beda in einer ſeiner Homilien ſowohl ſeinen Ausgang, als ſeine Sendung vom Vater und vom Sohne verſtanden, und was konnte wider die Richtigkeit dieſer Auslegung eingewendet werden? Lombard glaubte indeß, als ob der kirchliche Lehrbegrif des Wunderbaren noch nicht genug gehabt hätte, aus dem Auguſtinus beweiſen zu können, daß die Apoſtel nicht bloß die Ga-

ben des heiligen Geiſtes, ſondern daß ſie ihn ſelbſt empfangen hatten; daß aber daraus auf keine Weiſe geſchloſſen werden könne, daß er darum, weil er von dem Vater und vom Sohne gegeben wurde, geringer ſey, als beyde. Hiezu mag er Grund gehabt haben oder nicht, ſo war es gewiß ſchon viel, daß er den Vorgeſetzten der Kirche, den Biſchöfen, das Vorrecht, den heiligen Geiſt zu geben, nicht zuwendete; da ſich doch, wie er bemerkt, aus den Worten des Apoſtels, daß die Galater durch ihn den Geiſt empfangen hätten, ein ſcheinbarer Beweis dafür anführen ließe. Auch daraus ſieht man, welche Ausleger der Schrift die Lehrer dieſer Zeit waren.

Wer ſollte nun vermuthen, daß die Frage, ob der heilige Geiſt auch von ihm ſelbſt den Menſchen gegeben werde, noch einer beſondern Unterſuchung und Entſcheidung werth geachtet werden ſollte? Aber was kann man nicht alles von dergleichen Fragen erwarten? Lombard trug nicht nur dieſe Frage in der funfzehnten Diſtinction vor, ſondern bejahte ſie auch, glaubte, ſie mit unwiderſprechlichen Gründen beweiſen zu können, fand auch in Auguſtins theologiſchen Witzeleyen eine reiche Erndte dazu. Die Rede iſt von der Schenkung des heiligen Geiſtes, oder von ſeinem Ausgange in der Zeit. Alle äußerlichen Handlungen der göttlichen Perſonen heißen gemeinſchaftliche Werke der Dreyeinigkeit; Der Ausgang, die Mittheilung, oder die Sendung des heiligen Geiſtes gehöret zu dieſem Werke; alſo iſt er, in ſofern er, als eine Gabe, betrachtet wird, nicht allein ein Geſchenk des Vaters und des Sohnes, ſondern er iſt ſogar ſeine eigne Gabe. Er giebt ſich den Menſchen ſo ſelbſt, wie ſich Gott ihnen giebt, weil er Gott iſt. Könnte der Geiſt Gottes nicht ſelbſt ſich den Menſchen geben,

da ihn doch der Vater und der Sohn geben kann: So könnten der Vater und der Sohn etwas thun, was er nicht thun könnte. Da nun aber derſelbe ſowohl Gott iſt, als der Vater und der Sohn: So kann er ſich auch ſelbſt den Menſchen mittheilen. Hierüber ſoll man ſich um ſo viel weniger verwundern dürfen, je gewiſſer es durch Ausſprüche der Schrift und der Väter ſey, daß der Sohn nicht allein vom Vater, ſondern auch von ſich ſelbſt geſandt werde, weil er ſagt: Ich bin vom Vater ausgegangen, und in die Welt gekommen. Da Lombard, Auguſtins treuer Nachſprecher, mit demſelben unter der Sendung und dem Ausgange des Sohnes in der Zeit die Menſchwerdung deſſelben verſteht, ſo beweiſt er auch daraus, daß dieſe ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit iſt; daß der Sohn nicht allein von ſich ſelbſt und von ſeinem Vater, ſondern auch von dem heiligen Geiſte ausgegangen und geſandt worden iſt. Seine Sendung von ſich ſelbſt beweiſet er aus verſchiedenen Stellen der Schrift und aus eben ſo vielen auguſtinianiſchen Ausſprüchen, mit denen auch die Einwendung widerlegt wird, daß gleichwohl der Sohn ſelbſt ſage: Er ſey nicht von ſich ſelbſt gekommen, welche Worte er nicht in der göttlichen Geſtalt, die er von Ewigkeit her von ſeinem Vater hatte, geredet haben ſoll, ſondern in der Geſtalt des Knechtes, worinnen er um unſerer Erlöſung willen, erſchienen war. Dieſe Vergleichung der Sendung des heiligen Geiſtes mit der Sendung des Sohnes veranlaſſet Lombarden, ſich über dieſe noch weiter auszubreiten; einen Unterſchied zwiſchen der Sendung des Sohnes von Ewigkeit, worunter er ſeine ewige Geburt vom Vater verſteht, und zwiſchen ſeiner Sendung in der Zeit zu machen; zu bemerken, daß er, nach jener betrachtet, nur einmal, nach dieſer hingegen öfters zu den Menſchen geſandt

ſandt worden ſey, wobey er doch dieſen uneigentlichen Ausdruck wieder in mehr als einer Bedeutung nimmt, und ſich nicht erinnert, daß er unter ſeiner Sendung in der Zeit ſeine Menſchwerdung allein hatte verſtanden wiſſen wollen; zugleich auch den Grund anzugeben, warum nicht vom Vater, wie von dem Sohne und dem heiligen Geiſte, eine Sendung oder ein Ausgang prädicirt werden könne. Dieſer Grund ſoll ſeyn, daß, nach Auguſtins Meynung, der Vater das Principium der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geiſtes ſey, obgleich daraus keine Hoheit deſſelben über beyde geſchloſſen werden könne. Genug, daß man ſagen könne, der Sohn werde geſandt, und zwar auch von ſich ſelbſt, welches auf eine zwiefache Art geſchehen ſoll, auf eine ſichtbare Weiſe, als er Menſch wurde, und auf eine unſichtbare Weiſe, wenn er in den Seelen der Gläubigen von ihnen erkannt wird; durch ſeine Erſcheinung im Fleiſche, und durch die Erkenntniß, welche die Menſchen von ihm erlangen.

Nun kann man ſich leicht vorſtellen, was in dem folgenden Abſchnitte über die Sendung des heiligen Geiſtes in der Zeit behauptet wird, die gleichfalls der Art nach eine ſichtbare und eine unſichtbare Sendung ſeyn muß. Zu jener rechnet er die Sendung bey der Taufe Jeſu in der Geſtalt einer Taube und bey ſeiner Mittheilung an die Apoſtel ſeine Sendung in der Geſtalt feuriger Zungen. Dabey wird die Frage erörtert, warum deswegen nicht vom Geiſte, wie vom Sohne, in ſofern er Menſch wurde, geſagt werde, daß der Vater größer ſey, als der Sohn. Nach Lombards Entſcheidung geſchieht das nicht, weil der Sohn Gottes durch ſeine Annahme der menſchlichen Natur ein Menſch; der heilige Geiſt hingegen durch ſeine Erſchei-

nung in der Geſtalt einer Taube nicht eine Taube, oder eine feurige Zunge geworden iſt. Daher läßt vom Sohne ſich ſagen, daß er, als Menſch, nicht ſo groß, als der Vater und der Geiſt, und ſogar geringer, als er ſelbſt ſey, in ſofern er der Eingebohrne iſt. Hilarius ſcheint zwar zu ſagen, der Vater ſey größer, als der Sohn, und der Sohn dennoch nicht geringer als der Vater. Allein Hilarius muß nur recht verſtanden werden; ſo kann auch er nicht Unrecht haben. Dieſe Lehrer nun nennt der Vater nur in Abſicht auf die im Vater gegründete Perſönlichkeit des Sohnes, größer als ihn; der Sohn iſt aber demungeachtet nicht geringer, weil er eben ſowohl Gott iſt, als ſein Vater.

Im ſiebzehnten Abſchnitte redet Lombard von der unſichtbaren Sendung des heiligen Geiſtes in die Herzen der Gläubigen. Dieſe beſteht nach ſeiner Meynung darinnen, daß er, wie er die Liebe iſt, wodurch der Vater und der Sohn auf das innigſte mit einander verbunden ſind, alſo auch die Liebe ſey, mit welcher wir Gott und den Nächſten lieben. Dieſe brüderliche Liebe ſoll, nach Auguſtins Ausſpruche, Gott ſelbſt ſeyn; jedoch nur der heilige Geiſt und nicht der Vater und der Sohn; auch ſoll dieß zum äußerlichen perſönlichen Unterſchiede deſſelben von dem Vater und dem Sohne gehören. Der ganze Beweis gründet ſich auf den uneigentlichen ebräiſchartigen Ausdruck: Gott iſt die Liebe; denn dieſer ſoll nicht eben ſo erklärt werden können, als andre ihm ähnliche Ausdrücke: Gott iſt meine Stärke; Gott iſt meine Hofnung. Der Geiſt wird uns dann gegeben, oder dann in unſre Herzen geſandt, wenn er ſo in uns iſt, daß wir durch ihn fähig werden, Gott und unſern Nächſten zu lieben, und durch die Liebe in Gott zu bleiben. Lombarden fehlte oft, wie andern

Gelehr-

Gelehrten ſeiner Zeit, die Gabe deutlich und beſtimmt zu denken. Sie verwickelten ſich in ihren Worten, und was ſie nicht beſtimmt dachten, konnten ſie auch nicht beſtimmt ausdrücken. So entſtanden aus Fragen, die einen ungewiſſen Sinn hatten, immer neue nicht weniger ungewiſſe Fragen; die Frage zum Exempel, ob man zugeben könne, daß der heilige Geiſt in dem Menſchen ſowohl einer Vermehrung, in ſofern er als eine Gabe gedacht werde, als auch einer Verminderung fähig ſey. Dieß wurde geläugnet, in ſofern er ſeinem Weſen nach und in Gott die Liebe genannt wird, und wurde bejahet, in ſofern man ſich denſelben, als die Liebe, vorſtellet, mit welcher die Gläubigen Gott und den Nächſten lieben. Lombard beſtätiget das alles mit verſchiednen auguſtinianiſchen Ausſprüchen; kann aber doch nicht läugnen, daß Auguſtin auch viele Stellen habe, welche die Meynung derjenigen begünſtigen, von denen geläugnet wurde, daß er ſelbſt die Liebe der Gläubigen gegen Gott und ihren Nächſten ſey; daß er folglich aus keinem andern Grunde ſo genannt werden könne, als weil es dem Sprachgebrauche nicht zuwider iſt, die Namen der Wirkung und der Urſache mit einander zu verwechſeln. Der Geiſt kann die brüderliche Liebe heiſſen, weil er die Urſache derſelben iſt. Allein dieß will Lombard nicht zugeſtehen. Und warum nicht? Weil, im Fall man den heiligen Geiſt aus dieſem Grunde die Liebe hieße, man auch müßte ſagen können, daß er der Glaube ſey, da auch durch ihn der Glaube im Menſchen gewirkt werde. Jedoch Lombard würde ſich an dieſe Schwierigkeit nicht gekehrt haben, wofern nur Auguſtin ſich gleichfalls einmal dieſes harten Tropus bedient hätte. Umſonſt wendeten diejenigen ein, daß die Liebe der Gläubigen gegen Gott und den Nächſten ein Affect, oder eine Bewegung des menſchlichen

Gemüthes ſey; daß er alſo, da er unerſchaffen und unveränderlich iſt, nicht im eigentlichen Verſtande die Bruderliebe ſeyn könne. Umſonſt ſuchte man auch dieſe beſſere Erklärung durch Auguſtins Auctorität zu beſtätigen. Nach Lombards Meynung kann immer der heilige Geiſt, der die Bruderliebe iſt, ein Affect des Gemüthes heißen, weil die Liebe ein Affect des Gemüthes genannt wird, nicht als ob ſie eine Bewegung oder Tugend des Gemüths ſey, ſondern weil ſolche dadurch, als wenn die Liebe eine Tugend wäre, bewegt und afficirt werde. Wird man durch alles dieſes nicht mit klaren und gewiſſen Vorſtellungen bereichert: So hat man doch gelernt, auf wie vielerley Art, Worte zuſammen gewebt werden können, daß ſie etwas zu ſagen ſcheinen, ob ſie gleich gar keinen Sinn haben.

Eben ſo gedankenleer iſt die Frage, ob der heilige Geiſt in gleichem Verſtande ein Geſchenk, und geſchenkt genannt werden könne, als wenn ſich das, was geſchenkt heißt, von dem was eine Gabe heißt, unterſcheiden laſſe. Dennoch meynet Lombard, daß er in einem andern Sinne ein Geſchenk, in einem andern geſchenkt heiße; eine Gabe, weil er es wegen ſeines ewigen perſönlichen Verhältniſſes gegen den Vater und den Sohn iſt; nicht weil er gegeben werden ſollte, ſondern weil er ewig vom Vater und vom Sohne ausgehe; Geſchenkt hingegen, weil er den Menſchen in der Zeit gegeben wird. Von gleicher Beſchaffenheit iſt die Frage, wem er geſchenkt werden könne, dem Vater, oder dem Sohne, oder uns. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie darauf geantwortet werde. Als eine ewige Gabe iſt er ſchenkbar, donabilis; aber in Rückſicht auf uns; das iſt auch der Sohn, aber mit einem Unterſchiede; denn dieſer iſt ſchenkbar und gezeugt zugleich;

gleich; der heilige Geiſt hingegen iſt bloß ſchenkbar, weil er ſowohl vom Vater, als vom Sohne ausgeht. Wie der Sohn durch ſeine Geburt vom Vater nicht allein der Sohn Gottes, ſondern auch Gott iſt: So iſt auch der heilige Geiſt durch ſeinen Ausgang vom Vater und vom Sohne nicht allein eine Gabe, ſondern auch ſelbſt das höchſte Weſen. Wer kann daran zweifeln? Auguſtin hat es an mehr als an einem Orte mit deutlichen Worten verſichert? Lombarden bleibt es alſo gewiß, daß der Geiſt nicht auf gleiche Weiſe ein Geſchenk und geſchenkt genannt werde. Dieſe Ausdrücke ſollen ſich auf die verſchiedenen Arten des Ausganges des heiligen Geiſtes beziehen; eine Gabe ſoll er heißen, weil der Gruud ſeiner beſondern Perſönlichkeit in dem Vater und in dem Sohne iſt; geſchenkt hingegen in Rückſicht auf die Menſchen, denen er in der Zeit ſichtbarer und unſichtbarer Weiſe gegeben wird.

Nunmehr wird vom neunzehnten Abſchnitte an die Lehre von der Beſchaffenheit der göttlichen Perſonen ausführlich vorgetragen; immer fragweiſe und in beſtändiger Rückſicht, theils auf die Einwendungen derer, die in ihren Vorſtellungen davon abgiengen, theils auf die ſcheinbaren Widerſprüche der Väter in ihren Gedanken davon; eine Methode, von der ich mich zuweilen entfernen werde, um nicht eben ſo weitläuftig ſeyn zu müſſen, als es Lombard iſt. Die Perſonen der Gottheit ſind einander vollkommen gleich; eine iſt ſo ewig, ſo groß und mächtig, als die andre; ſie haben alle Eine und dieſelbe Natur. Ewigkeit, Größe und Macht ſind in Gott Ein und daſſelbe einfache und unveränderliche Weſen, ob wir gleich uns jede ſeiner Eigenſchaften als verſchieden von der andern vorſtellen. Keine Perſon übertrifft die andre an Größe. Zwo Perſonen,

und auch drey ſind zuſammen wohl mehr, als Eine; denn das Weſen der Einen iſt auch das Weſen der andern. Der Vater iſt im Sohne, der Sohn iſt im Vater, der heilige Geiſt in beyden. Keiner iſt außer dem andern, weil alle Perſonen Ein und daſſelbe Weſen haben. Der menſchliche Verſtand kann dieß nicht begreifen; denn Gott hat in der ganzen erſchaffenen Natur nichts, das mit ihm verglichen werden könnte. Darum aber iſt das, was in Gott uns unbegreiflich iſt, nicht auch unmöglich; von der Unbegreiflichkeit läßt ſich kein Schluß auf die Unmöglichkeit machen. Der Sohn hat alles, was er hat, vom Vater; aber dieſer verliert dadurch nichts von dem Seinigen. Denn hätte der Sohn nur einen Theil deſſen, was der beſitzt, der ihn gezeugt hat: So wäre keiner von beyden vollkommen; beyde ſind aber gleich vollkommen; alſo kann keine Perſon geringer ſeyn, als die andre. Da iſt wahre Einheit, wo keine Verſchiedenheit im Weſen ſtatt hat. Keine Perſon iſt ein Theil der Dreyeinigkeit, oder des göttlichen Weſens, ſo wenig die Güte, die Weisheit, und die Macht drey verſchiedene Theile der Natur ſind, die im allerhöchſten Verſtande einfach iſt.

Eben ſo wenig dürfen wir uns vorſtellen, daß ſich Ein und daſſelbe unendliche Weſen gegen die Perſonen ſo verhalte, wie eine Gattung gegen drey verſchiedne Arten derſelben, oder eine Art gegen drey dazu gehörige Individua; denn das Weſen iſt keine Gattung, und die Perſon keine Art; ſonſt würde folgen, daß drey Perſonen auch drey von einander unterſchiedene Subſtanzen wären. Auch ſind drey Perſonen nicht ſo drey Individua einer Art, wie Abraham, Iſaac und Jacob einer Art ſind; denn dieſe drey ſind nicht ein Menſch, ſondern drey Menſchen. Das einige

höchſte

höchſte Weſen iſt auch nicht die Materie, woraus die drey Perſonen der Gottheit beſtehen, wie etwa aus Einem Golde drey Statüen verfertiget werden. Denn in drey einander gleichen goldenen Statüen iſt mehr Gold enthalten, als in einer davon; ſo verhält es ſich aber nicht mit den göttlichen Perſonen. Dieß alles wird mit verſchiednen Stellen beſonders der auguſtinianiſchen Schriften beſtätiget. Freylich ſcheint dieſem Johann von Damaſcus zu widerſprechen, wenn er das Weſen Gottes mit dem, was die Philoſophen die gemeine Natur, und die Perſonen nennen, mit dem vergleicht, was wir das Particulare heißen, in ſofern es dem Allgemeinen entgegengeſetzt wird. Dagegen wird bemerket, daß dieß nur eine Vergleichung ſeyn ſolle, von der aber gilt, was von allen Vergleichungen unſtreitig iſt: Das, was einem zweyten oder dritten ähnlich iſt, das iſt deswegen demſelben nicht vollkommen gleich, oder Ein und daſſelbe Object mit ihm. Es iſt freylich nicht unrichtig geredet, wenn eben dieſer griechiſche Lehrer ſagt, daß die Perſonen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes nicht der Natur, ſondern nur der Zahl nach von einander unterſchieden ſind. Aber man muß ſich wohl in acht nehmen, ſich auch von dieſer Formel keinen unrichtigen Begrif zu machen. In dem Verſtande, in welchem Plato, und Socrates, und alle diejenigen, welche die Philoſophen Individua oder Particularia heißen, ſind die göttlichen Perſonen nicht drey verſchiedene Individua, die der Zahl nach von einander unterſchieden. Denn Socrates, Plato, und Ariſtoteles werden der Zahl nach als drey verſchiedne Individua vorgeſtellt, weil ſie von einander ſo unterſchieden ſind, daß nicht jener iſt, was dieſer iſt; daß vielmehr in einem etwas nicht angetroffen wird, was der andre hat. Dinge heißen aber auch der Zahl nach von einander

ander unterſchieden, weil man ſie zählen und eins von dem andern unterſcheiden kann, und ſo iſt ohne Zweifel Johannes zu verſtehen, wenn er ſagt, daß die drey Selbſtſtändigen in der einigen wahren Gottheit der Zahl nach von einander unterſchieden ſind; denn wir können ſie allerdings zählen und ſagen: Der Vater iſt eine Perſon; der Vater und der Sohn ſind zwo Perſonen, und mit dem heiligen Geiſte ſind beyde drey Perſonen. Die Gleichheit zwiſchen ihnen iſt ſo groß, daß keine Perſon größer iſt, als die andre, und alle zuſammen nicht größer ſind, als Eine von Ihnen. Weil in keiner mehr Wahrheit oder Realität iſt, wie ſich die neuern Weltweiſen auszudrücken pflegen: So iſt auch keine Perſon mehr, als die andre, und deswegen ſollte man Gott auch nicht dreyfaltig, ſondern bloß dreyeinig nennen. In körperlichen Dingen verhält es ſich nicht alſo. Denn da ſind zwey mehr, als Eins, und drey mehr, als Zwey. Aber Gott und ſein Weſen iſt auch nicht den Grenzen und Einſchränkungen unterworfen, wodurch körperliche Dinge eingeſchränkt werden.

Was die Macht betrifft, ſo iſt auch darinnen zwiſchen dem Vater und dem Sohne eben ſo wenig ein Unterſchied, als in Anſehung der Größe. Vermag der Sohn weniger als der Vater, ſo iſt nicht alles ſein, was der Vater hat; ſein iſt aber alles, was der Vater hat; alſo hat der Sohn eben ſo viel Macht, als der Vater. Er iſt ihm darinnen vollkommen gleich; denn wie könnte er demjenigen ungleich ſeyn, von dem er alles hat, was demſelben angehört? Der Arianer wendete ein: der Vater hat ſeine Macht von keinem andern empfangen; der Sohn aber hat ſie vom Vater. Was folget aber daraus? daß er nicht dieſelbe Macht beſitze, die der Vater beſitzt? Das ſey ferne! Der Vater hat ihm ja gegeben,

was er hat. Daß ihm aber ſeine Macht niemand gegeben hat, das kömmt daher, daß er von niemanden gezeugt worden iſt. Dieß ändert in der Macht ſelbſt nichts. Der Vater hat entweder einen bloß mächtigen, oder einen Sohn gezeugt, der allmächtig iſt, wie Er. Iſt dieß: So kann er mit Recht ſagen: Alles, was der Vater hat, iſt mein. Sollen wir das Gegentheil annehmen: Mit welchem Rechte könnte dieſes der Sohn von ſich rühmen? Und warum ſollen wir glauben, der Sohn habe nicht die Macht, die wir dem Vater zuſchreiben müſſen? Hat er nicht gekonnt? Oder hat er nicht gewollt? Behaupteſt du dieſes, ſo beſchuldigeſt du ihn der Mißgunſt; Willſt du jenes annehmen: So erkläreſt du Gott für ohnmächtig. Mit dieſem Dilemma glaubte Auguſtin die Arianer in die äußerſte Enge zu treiben. Allein dieß Labyrinth war gewiß offner, als er glaubte; ſie hatten nicht einmal nöthig, Schlupfwinkel zu ſuchen, um aus demſelben zu entkommen. Denn was könnte man nicht alles durch ein ſolches Dilemma beweiſen? Indeß iſt unläugbar, daß auch die Netze nicht dichter waren, worinnen die Beſtreiter der Dreyeinigkeit die Bekenner derſelben zu beſtricken ſuchten. Denn was bewieſen jene, wenn ſie ſagten: Eben deswegen iſt der Vater größer und mächtiger, als der Sohn, daß der von ihm Gezeugte ihm vollkommen gleichet. Was kann wider Lombards Antwort eingewendet werden, daß eben deswegen, weil der Vater einen ſich vollkommen gleichen Sohn gezeuget hat, derſelbe nicht größer ſeyn könne, als der Sohn? Wer von Einem ſey, das iſt eine Frage, die den Urſprung betrifft; wie groß einer ſey, dieſe Frage geht auf die Gleichheit. Wird gelehrt, der Sohn ſey von Gott, ſeinem Vater, gezeugt: So wird dadurch keine Ungleichheit ſeines Weſens behauptet, ſondern die Ordnung, in welcher jede Perſon die einige göttliche Natur beſitzt. Dieß

voraus-

vorausgeſetzt, kann man ſicher ſchließen, daß keine der drey Perſonen in Gott die andere an Ewigkeit, an Macht, und an Würden übertreffe.

Dieſe Lehrfrage führt zu einer andern, die daraus entſpringt. Wie kann man ſagen, der Vater allein, oder allein der heilige Geiſt, da doch beyde Perſonen nie von einander getrennt, ſondern immer bey einander ſind? Antwort. Wir können ſagen: Allein der Vater; nicht, weil er von dem Vater oder von dem Sohne abgeſondert wird; denn dieſe drey Perſonen ſind von einander unzertrennlich; ſondern vielmehr, um dadurch zu erkennen zu geben, daß der Sohn und der heilige Geiſt zwar mit ihm innig vereiniget, aber nicht mit ihm zugleich der Vater ſind. Sie werden dadurch nicht von der Gemeinſchaft Einer und derſelben Natur ausgeſchloſſen, ſondern bloß von der Eigenſchaft, Vater zu ſeyn, welche allein dem Vater zukömmt. Man ſagt alſo mit Wahrheit: Allein der Vater iſt Vater; allein der Sohn iſt Sohn; allein der heilige Geiſt iſt der heilige Geiſt. Aber kann man nun mit eben ſo viel Wahrheit dieſe Sätze umkehren, und ſagen: Der Vater allein iſt Gott; der Sohn allein iſt Gott, und der heilige Geiſt iſt Gott? Dieſe Umkehrung enthält keine Wahrheit, ſondern einen großen Irrthum. Man kann nie ſagen, daß der Vater allein Gott ſey; nur von der Dreyeinigkeit kann man ſagen, daß allein ſie Gott ſey; denn dazu gehöret der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt. Indeß merket doch Lombard aus dem Auguſtin an, daß wenn auch von dem Vater allein geſagt würde, daß er Gott ſey, dennoch daraus noch nicht würde bewieſen werden können, daß nicht auch der Sohn und der heilige Geiſt Gott ſey. Eine ſolche Art zu reden iſt nicht allezeit vollkommen ausſchließend. So wird von dem Sohne in der Offenbarung geſagt, daß etwas

etwas niemand wiſſe, als der Sohn. Dadurch wird ſo wenig geläugnet, daß es auch der Vater wiſſe, als Chriſtus läugnen wollte, daß der heilige Geiſt nicht den Vater kenne, da er ſagte: **Niemand kennet den Vater, als der Sohn.**

Hierauf wird von den verſchiednen Benennungen geredet, welche wir von der Einheit des Weſens und von der Dreyeinigkeit der Perſonen zu brauchen pflegen. Einige gehören einer jeden Perſon beſonders zu, um jede von der andern zu unterſcheiden; andre bezeichnen die Einheit des Weſens, und können von jeder ins Beſondre und von allen zugleich gebraucht werden. Andre Namen ſind bloß tropiſch, und werden ihm bloß in einem uneigentlichen Verſtande beygelegt. **Zeugung, Sohn** und **Wort** ſind Ausdrücke, welche den Perſonen bloß als Perſonen zukommen; **Weisheit, Kraft, Wahrheit** und andre dergleichen Worte ſind Namen, welche der Einheit des Weſens entſprechen. **Glanz, Charakter, Spiegel** und ähnliche Worte ſind uneigentliche Namen. Zu dieſen kann man diejenigen hinzuſetzen, welche nur in der Beziehung des Unendlichen auf die Geſchöpfe Gott beygelegt werden. Das Wort **Dreyeinigkeit** kömmt keiner einzelnen Perſon zu, ſondern iſt ein gemeinſchaftlicher Name aller Perſonen. Endlich kommen auch noch einige Ausdrücke in Betrachtung, die Gott nicht von Ewigkeit, ſondern von der Zeit her zukommen, ohne ein Verhältniß gegen die Geſchöpfe auszudrücken, als die Worte, **menſchgeworden**, oder **Menſchwerdung.**

Was die Namen betrifft, wodurch das Einige höchſte Weſen bezeichnet wird, und zwar ſo, daß ſie jeder einzelnen Perſon, und auch allen zugleich beygelegt werden, ſo iſt zu merken, daß ſie niemals im Plural, ſondern

nur in der einzelnen Zahl gebraucht werden; man mag dieſelben nun von einer Perſon, oder von allen Perſonen zuſammen prädiciren. Es ſind nicht drey Große, drey Unendliche, drey Allmächtige; es iſt nur Ein Gott; nur Ein Allmächtiger; nur ein vollkommen weiſes und gütiges Weſen. Gott iſt durch keine andere Größe groß, durch keine andre Macht mächtig, durch keine andre Weisheit weiſe, durch keine andre Güte gütig, als durch diejenige, die er ſelbſt iſt. Alle Namen alſo, welche die Majeſtät des einigen göttlichen Weſens beſchreiben ſollen, werden von keiner Perſon ausſchließender Weiſe, ſondern von jeden und von allen zuſammen, und deswegen in der einzelnen Zahl prädicirt. Nur ein einziges Wort iſt von dieſer Regel ausgenommen; das Wort Perſon, das, ob es gleich von dem Weſen Gottes gebraucht wird, dennoch im Plural und nicht im Singular gebraucht werden muß, weil es die ganze Summe der Perſonen, oder alle zuſammen ausdrückt. Der Vater iſt, und zwar dem Weſen nach, eine Perſon; ſo der Sohn; ſo auch der heilige Geiſt; und dennoch kann man nicht ſagen, der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt ſind Eine Perſon, wie man ſagen muß, daß ſie Ein Weſen, oder Eine Subſtanz ſind. Der Vater iſt nicht eine andere Subſtanz, in ſofern er Vater iſt, als der Sohn, und dieſer, in ſofern wir ihn als den Sohn verehren, iſt keine andre Subſtanz, als diejenige, die der Vater iſt, und doch ſind nicht beyde Eine Perſon. Dieß wird mit Auguſtins Ausſprüchen beſtätiget. Dadurch wird nun eine neue ſehr ſchwere, aber nach Lombards Meynung nicht unnütze Frage veranlaßt. Warum man dieſe drey nicht Eine Perſon nenne, wie man ſie Ein Weſen, Eine Subſtanz, Einen Gott nennet. Aber ſein Orakel hat ſchon auch darauf geantwortet. Es geſchieht, um doch ein Wort zu haben, wodurch der uns unerklär-

bare

bare Unterſchied in dem Einigen göttlichen Weſen zwiſchen dem Vater, dem Sohne, und dem heiligen Geiſte bezeichnet werden könnte; nicht in der Meynung, daß man dadurch eine deutliche Vorſtellung erhalten oder mittheilen könne, ſondern um doch von demſelben nicht ganz ſchweigen zu dürfen. Dieß war die Art der Nothwendigkeit, welche unter den Griechen den Namen Hypoſtaſen und, und unter den Lateinern den Namen der Perſonen einführte. Gott kann beſſer gedacht, als durch Worte beſchrieben werden.

Weil nun der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt drey ſind, ſo fragt ſich, was ſie ſind, und was ſie, in ſofern dieſelben drey ſind, mit einander gemein haben. Denn ſie können nicht drey Väter, nicht drey Söhne, nicht drey heilige Geiſte genannt werden, weil in dem Einigen höchſten Weſen nur Ein Vater, nur Ein Sohn, nur Ein heiliger Geiſt iſt. Was ſind denn alſo dieſe drey? Werden ſie drey Perſonen genannt, ſo haben ſie das unter einander gemein, was zum allgemeinen Begriffe der Perſon gehört. Jedoch, warum redet man nicht von drey Göttern, wie man von drey Perſonen redet, da doch der Vater Gott, der Sohn, und der heilige Geiſt Gott iſt? Lombard antwortet aus ſeinem Auguſtin: Darum, weil der heiligen Schrift nicht widerſprochen werden darf, die nicht von drey Göttern, ſondern nur von Einem Gott redet. Freylich kömmt der Ausdruck von drey Perſonen nicht in der heiligen Schrift vor; aber ſollte es nicht, wo bey entſtehenden Streitigkeiten Irrthum und Wahrheit von einander abgeſondert werden ſollen, nicht erlaubt ſeyn, ſich eines in der Schrift nicht vorkommenden Ausdruckes zu bedienen, da ſolche demſelben nicht widerſpricht? Die Frage iſt mit ihm leicht entſchieden, warum man nicht die drey Perſonen auch

drey Eſſenzen, Weſen, oder Subſtanzen nenne, da die heilige Schrift ſich auch nicht wider dieſen Ausdruck erkläre. Die darauf ertheilte Antwort iſt, daß der Mangel der Sprache die Kirche genöthiget habe, dem Worte Perſon einen andern Sinn, als dem Worte Subſtanz beyzulegen, und die Perſonen, die nur Ein Gott ſind, nicht drey Subſtanzen oder Weſen nennen zu laſſen, damit in dem Begriff des einigen höchſten Gottes keine Verſchiedenheit eingemiſcht werden, und der höchſten Gleichheit der Perſonen kein Eintrag geſchehen möchte. Die Griechen ſind eben der Meynung, ob ſie gleich Subſtanzen oder Hypoſtaſen nennen, was die Lateiner Perſonen heißen, und was dieſen Subſtanz anzeigt, Ουσιαν oder Weſen nennen. Weil aber Hypoſtaſis und Uſia oft in der Bedeutung mit einander verwechſelt worden ſind, ſo haben lieber einige die Perſonen Proſopa heißen wollen, welches Wort dem lateiniſchen Perſon in ſeiner Bedeutung ähnlicher iſt.

In der Dreyeinigkeit iſt alſo keine Verſchiedenheit, keine Singularität, keine Einſamkeit, ſondern Einheit, Dreyeinigkeit, Unterſchied und Identität; keine Verſchiedenheit; denn die Perſonen, welche wir anbeten, haben Ein und daſſelbe Weſen; keine Singularität; denn obgleich Gott nur Ein Weſen iſt, ſo ſind doch Mehrere daſſelbe, und alſo iſt auch keine Einſamkeit in denſelben. Der Zeugende und der Gezeugte ſind Eins; aber nicht Einer. Der Sohn iſt alſo nicht einſam, nicht vom Vater getrennt, und dem Vater auch nicht ungleich, oder ein beſonderer Gott, deus ſingularis. Verſchiedenheit hebt die Einheit der Gottheit auf; die Singularität oder die Einſamkeit ſchließet die Mehrheit der Perſonen aus; aber der Unterſchied unter den Perſonen hebet nicht die Identität des Weſens auf.

Da

Da nun in der Gottheit weder Verſchiedenheit noch Einſamkeit, noch Mannigfaltigkeit ſeyn kann: So iſt die Frage, was die Ausdrücke ſagen wollen: Einer und Eine, zwo und zween, dreyeinig und Dreyeinigkeit, mehrere und Mehrheit, wenn man zum Exempel ſagt, ein Gott, zwo Perſonen, drey Perſonen und mehr Perſonen, verſchiedne Perſonen, oder der Unterſchied, die Mehrheit, die Dreyeinigkeit der Perſonen. Denn dadurch ſcheinet man Zahlengrößen, und mannichfaltige und mehrere Dinge in den Begriff von Gott zu bringen. Um mit allen dieſen Worten richtige Begriffe zu verknüpfen, muß man wiſſen, daß ſie mehr erfunden worden ſind, alles, was nicht in Gott iſt, von dem Begriffe Gottes auszuſchließen, als dadurch auszudrücken, was in demſelben gedacht werden ſoll; es ſind nicht poſitive, ſondern negative Vorſtellungen. Durch das Bekenntniß, daß nur Ein höchſtes Weſen, oder Ein Gott ſey, verwerfen wir die Vielgötterey. Durch die Lehre, daß nur Ein Vater, nur ein Sohn, nur ein heiliger Geiſt ſey, bekennen wir, daß wir nicht an viele Väter, noch an viele Söhne glauben, und wenn wir mehr Perſonen in Gott erkennen, ſo ſondern wir dadurch den Begriff der Einſamkeit von Gott ab. So bekennen wir drey Perſonen, nicht um drey verſchiedne Größen in dem höchſten Weſen dadurch zu bezeichnen, ſondern vielmehr die Aufmerkſamkeit unſers Geiſtes bloß auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt zu richten. Wir wollen nur denken, daß nur drey Gott ſind; der Vater, der Sohn, und der Geiſt, und nicht allein nur der Vater, oder nur mit ihm der Sohn, ſondern auch der heilige Geiſt. So wollen wir auch damit zu erkennen geben, daß in Gott nicht bloß eine Perſon, nicht bloß dieſe, ſondern auch jene, und noch jene, und keine andre ſey. So ſagt man auch, daß zwo Perſonen ſind; nicht ſowohl um

dieſelben zu zählen, als vielmehr, um damit anzuzeigen, daß nicht bloß der Vater eine Perſon, ſondern auch der Sohn eine Perſon, und dieſer nicht jener, und jener nicht dieſer ſey. Auf gleiche Weiſe redet man auch von diſtincten und diſcreten Perſonen, durch welche Benennungen man zu verſtehen giebt, daß man von den göttlichen Perſonen den Begriff aller Vermiſchung und Vermengung abſondern, und dadurch bloß anzeigen wolle, daß Eine nicht die Andre ſey, wobey wir uns nicht anmaßen, deutlich angeben und erklären zu können, wodurch nun dieſe eine andre und jene eine andre ſey, gleichwie wir dadurch, daß wir ſie diſcrete Perſonen heißen, bloß bekennen, daß der Vater nicht der Sohn, und dieſer nicht eben der ſey, welcher der Sohn iſt, ohne dadurch die Vorſtellung einer Verſchiedenheit, Trennung oder Theilung in den Begriff von Gott einzuſchieben. Endlich denken wir, wenn wir die Dreyeinigkeit nennen, den abgekürzten Satz, daß drey Perſonen Ein und daſſelbe Weſen ſind, weswegen man eben ſo wenig ſagen kann, daß drey Perſonen der Vater ſind, als man ſagen kann, daß der Vater, oder daß der Sohn die Dreyeinigkeit ſey. In dieſen Anmerkungen ſcheinet Lombard ſelbſt gedacht und nicht bloß nachgebetet zu haben, wie er ſich denn darinne ſelten auf Auctoritäten beruft, womit er ſonſt ſo freygebig iſt; ſie ſind ſehr genau und deutlich, und es wäre zu wünſchen, daß die Kunſtworte der Kirche in dieſer Lehre immer mehr für negativ, als für poſitiv gehalten worden wären; denn ſo würden ſie in den gemeinen Unterricht, wohin ſie nicht gehören, nicht ſo leicht haben eindringen können.

Nunmehr will Lombard noch beſtimmter und genauer zeigen, was wir denken ſollen, wenn von drey, oder von zwo Perſonen geredet wird. Dabey ſollen wir uns

nicht

nicht vorſtellen, daß drey Perſonen drey Weſen, oder drey Subſtanzen ſind. Denn obgleich in dem Begriffe der Perſon auch der Begriff des Weſens enthalten iſt, ſo wird doch dadurch der Begriff der Perſon noch nicht erſchöpft, und obgleich eine Perſon nicht gedacht werden kann, ohne das Weſen zu denken, das ſie iſt: So hat man ſich doch noch nicht alles gedacht, was gedacht werden muß, wenn man ſich eine Perſon vorſtellen ſoll, deren Begriff allezeit die Vorſtellung der Gegenwart eines Andern, eines innern oder äußern Verhältniſſes derſelben gegen einen andern in ſich ſchließt. Perſonen können alſo nicht anders als drey vor ſich ſelbſt beſtehende denkende Dinge, oder, wie die Griechen ſich auszudrücken pflegten, als drey Hypoſtaſen gedacht werden; ſie mögen nun verſchiedene Weſen ſeyn, oder ſie mögen ein und daſſelbe Weſen ſeyn, oder wie ſich auch Auguſtin und andre Väter ausdrückten, Eines und deſſelben Weſens ſeyn. Die Perſon des Vaters iſt eine andre; eine andre der Sohn; eine andre der heilige Geiſt, obgleich keiner ein anderes Weſen iſt, als der andre. Als Perſon iſt demnach der Vater ein andrer als der Sohn, und als Perſon auch der Sohn ein andrer, als der Vater oder der heilige Geiſt. Der Vater iſt immer der Vater; der Sohn immer der Sohn, und der heilige Geiſt immer der heilige Geiſt, ob ſie gleich immer Ein und daſſelbe Weſen ſind. Der Grund der einem jeden eignen unmittheilbaren Perſönlichkeit liegt in der Eigenſchaft, die einer hat, und der andre nicht hat; in den verſchiedenen nicht bloß äußerlichen, ſondern innern Verhältniſſen eines gegen den andern, und in dem einem jeden darinnen gegründeten und jeden von dem andern unterſcheidenden Verhalten. Die drey Perſonen der Gottheit ſind Ein und daſſelbe Weſen wegen ihrer ewigen Gegenwart bey einander, und wegen ihrer ewigen innern Beziehung auf einander. Bey den Men-

 ſchen

ſchen laſſen ſich nur ſein Weſen, und das, was bey ihm zufällig iſt, in Gedanken unterſcheiden; in Gott hingegen iſt nichts Zufälliges. Alles, was in ihm ſich unterſcheiden läßt, iſt ewig; folglich ſind auch die von einander darinnen beobachtbaren Verhältniſſe, nach denen Gott in unterſchiedenen Perſonen beſteht, nichts Zufälliges, ſondern ſie ſind eben ſo ewig und unveränderlich, als das Weſen ſelbſt, worinnen ſie wahrgenommen und von einander unterſchieden werden. Das, was wir bey dem Namen des Vaters denken, iſt nichts Zufälliges. Gott iſt immer Vater, den wir nicht denken könnten, wenn er nicht einen ſich vollkommen gleichen Sohn hätte; alſo denken wir nichts darunter, was zufällig wäre. So verhält es ſich auch mit dem Sohne und dem heiligen Geiſte. Die Eigenſchaft alſo, welche den Vater von dem Sohne unterſcheidet, iſt dieſe; daß derſelbe einen Sohn hat, und die den Sohn vom Vater unterſcheidende Eigenſchaft, oder, wie der Lateiner redet, ſeine proprietas iſt dieſe, daß er einen Vater hat, wie der Ausgang vom Vater und vom Sohne zugleich das Eigenthümliche iſt, wodurch der heilige Geiſt von beyden unterſchieden wird. In Anſehung des Eingebohrnen kann nicht gezweifelt werden, daß ſeine Proprietas darinnen beſtehet, daß er der Sohn Gottes iſt, weil auch die Menſchen Söhne oder Kinder Gottes heißen; denn dieſe heißen ſeine Söhne nur, weil ſie von Gott erſchaffen ſind; er hingegen heißt es, weil der Vater ihn gezeugt hat, der allezeit und von Ewigkeit her der Vater iſt. In Beziehung auf die Menſchen ſind alle Perſonen, als Ein und daſſelbe Weſen, oder als die Dreyeinigkeit betrachtet, der Vater derſelben; was aber den Eingebohrnen betrifft, ſo iſt nicht die Dreyeinigkeit der Vater des Sohnes, ſondern das höchſte Weſen iſt, in ſofern es der Vater iſt, ſein Vater. Der Name des Geiſtes, oder des heiligen Geiſtes

ſtes iſt zwar ein Name, der zuweilen von der Dreyeinigkeit, oder von allen Perſonen, in ſofern ſie ein und daſſelbe Weſen ſind, prädiciret werden kann; aber dieſer Name hat eine andre Bedeutung, wenn er von dem Vater und dem Sohne zwar unterſchieden, aber doch demſelben an die Seite geſetzt wird. Heißet er auch ein Geſchenke, ſo wird dadurch ein Verhältniß deſſelben gegen den Vater und den Sohn angezeigt, wiewohl einige Lehrer andrer Meynung ſind, und dafür halten, daß er nur in Beziehung auf die Menſchen alſo genannt werde.

Die Eigenſchaft des Vaters alſo iſt dieſe, daß er Vater iſt; die Eigenſchaft des Sohnes, daß er Sohn iſt; die Eigenſchaft des heiligen Geiſtes, daß er vom Vater und vom Sohne ausgeht. So hatte ſich Hilarius über die Proprietates der Perſonen ausgedrückt. Auguſtin hingegen hatte geſagt, was dem Vater eigenthümlich ſey, das ſey dieſes, daß er einen Sohn gezeugt habe; das Eigenthümliche des Sohnes beſtehe darinnen, daß er gezeugt ſey; das Eigenthümliche des heiligen Geiſtes aber ſey ſein Ausgang vom Vater und vom Sohne. Dieß veranlaßte die ſpitzfindige Frage, ob denn durch dieſe verſchiednen Ausdrücke wirklich auch ganz Eine und dieſelbe Vorſtellung bezeichnet werde. Lombard will es keinem von beyden zu Schulden kommen laſſen, daß ſie in ihren Vorſtellungen nicht mit einander überein kämen. Indeß zieht er doch die Formel des Hilarius der auguſtinianiſchen vor, weil dieſe zwar die Beziehung einer Perſon auf die andre richtig genug bezeichne, aber doch nicht ſo deutlich, als die Formel des Hilarius mit dem Begriffe des Verhältniſſes, auch den Begriff der Subſiſtenz, oder der Selbſtſtändigkeit jeder Perſon bezeichne. Auf gleiche Weiſe verfährt er in der Erklärung andrer, die Relationen der Perſonen gegen einander bezeichnenden

 Worte,

Worte, als die Worte zeugen, gezeugt ſeyn, Wort und Ebenbild ſind. Von dieſen giebt er die allgemeine Regel, daß alle diejenigen, welche anzeigen ſollen, was die Perſonen dem Weſen nach ſind, zugleich von allen prädiciret werden. Folglich iſt der Vater nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater Gott, ſondern beyde zugleich ſind Gott; aber beyde ſind nicht zugleich der Vater; beyde ſind nicht zugleich der Sohn, das Wort und das Ebenbild des Vaters. Dieſe Regel iſt richtig. Indeß findet Lombard doch für nöthig, ſie mit der Anmerkung zu begleiten, daß die Worte, welche die Subſtanz bedeuten, zuweilen auch die Perſonen bezeichnen, wie in den Formeln: Gott von Gott, Licht von Licht, und in andern ähnlichen Redensarten, da diejenigen, welche bloß die Perſonen bezeichnen, niemals von der Subſtanz, als bezeichnende Namen derſelben gebraucht werden können, welches ſeinen Grund darinnen hat, daß zwar jede Perſon eben das Weſen iſt, welches die andre iſt; aber niemals die andre Perſon, ſondern nur diejenige, die dadurch von der andern in unſrer Vorſtellung unterſchieden werden ſoll.

Außer den Worten, welche die zeither erläuterten Eigenſchaften der von einander unterſchiedenen göttlichen Perſonen bezeichnen, giebt es noch andre, die auch nur perſönliche Eigenſchaften bedeuten. Ungezeugt iſt eine ſolche charakteriſtiſche Benennung, und zwar allein des Vaters, der allein ungezeugt heißt, weil ungezeugt ſeyn und Vater ſeyn Worte ſind, die Eine und dieſelbe Vorſtellung ausdrücken. Der Ausdruck: Ungezeugt bezeichnet immer das Verhältniß des Vaters gegen den Sohn auf eine negative Weiſe. So gewiß nun daraus zu folgen ſcheint, daß ungezeugt ſeyn, und nicht Gezeugt, oder nicht der Sohn ſeyn, gleichbedeutend ſind,

ſo

ſo wurde dennoch gefragt, ob, wie der Vater allein ungezeugt genannt werde, alſo auch von ihm allein geſagt werden könne, daß er nicht gezeugt, und nicht der Sohn ſey. Einige behaupteten dieſes; andre waren der gegenſeitigen Meynung, wie Abälard, und zwar darum, weil man auch vom heiligen Geiſte ſagen kann, und ſagen muß, daß er nicht gezeugt, und auch nicht der Sohn ſey, und wenn Ungezeugt ſeyn ſo viel heißt, als auf keine Weiſe von einem andern ſeyn, in welchem Verſtande der Vater ungezeugt genannt wird, einer zwar, wie der heilige Geiſt, in dieſem Sinne nicht ungezeugt heiſſen, aber doch, wenn er auf eine andre Art, als durch die Zeugung von einem andern iſt, gar wohl nicht gezeugt, oder nicht der Sohn heißen, indem er noch auf eine andre Weiſe von einem andern ſeyn kann. Denn durch das Ungezeugtſeyn des Vaters wird nicht allein ſeine Innaſcibilität, ſondern auch ſeine ganze Unurſprünglichkeit ausgedrückt. Beyläufig wird der ſophiſtiſche Schluß der Arianer widerlegt, daß, weil der Vater ungezeugt, der Sohn aber gezeugt heiße, der Sohn denn eine Subſtanz verſchiedner Art, als der Vater heißen müſſe; ein Einwurf, den ſchon Ambroſius mit der Anmerkung widerlegt hatte, daß der Ausdruck ungezeugt gar nicht in der heiligen Schrift vorkomme; daß ſolcher ein bloß von Menſchen gebrauchtes Wort ſey, und es deswegen der Kirche frey ſtehe, daſſelbe in einem ſo beſtimmten Sinne zu nehmen, als es ihr gefällt, und ſie es für nöthig erachtet. Auch antwortet Lombard auf die Frage, ob die Worte Vater ſeyn und Sohn ſeyn etwas Verſchiedenes, diverſum quid, bedeuten. Er räumet ſolches ein, wenn dieß Wort ſich auf die Perſonen bezieht; denn alsdann iſt der Vater eine von dem Sohne verſchiedne Perſon. Allein ſolches kann nicht zugeſtanden werden, wenn verſchieden ſeyn ſo viel heiſ-

ſen kann, als ein verſchiednes Weſen haben. Ueber die Formeln der gezeugten oder der gebohrnen Weisheit und des Ebenbildes, welches oft der Sohn genannt wird, werden ähnliche Erläuterungen gegeben.

Hierauf wird gewieſen, daß das Wort Principium, oder Grund und Urſprung auch zu den Worten gehöre, welche relativiſch ſind; daß es verſchiedne und mannigfaltige Verhältniſſe und Beziehungen bezeichnet, nachdem es von dem göttlichen Weſen, welches die Perſonen mit einander gemein haben, oder von den Perſonen und ihren verſchiednen perſönlichen Verhältniſſen gegen einander gebraucht wird. Alle Perſonen ſind in Rückſicht und Beziehung auf die Geſchöpfe nur Ein Principium; allein ſo bald die Perſonen in Anſehung ihrer Verhältniſſe gegen einander betrachtet werden, ſo iſt der Vater ein Principium, das kein Principium hat; der Sohn hingegen ein Principium von einem Principio; der heilige Geiſt aber ein Principium durch beyde, oder von beyden; vom Vater nämlich, und vom Sohne zugleich. Der Vater iſt das Principium des Sohnes, in ſofern er denſelben gezeugt hat, und mit dem Sohne Ein Principium des heiligen Geiſtes, in ſofern derſelbe von beyden ausgeht. Der Sohn iſt auch ein Principium des heiligen Geiſtes; aber darum ſind der Vater und der Sohn nicht zwey Principia deſſelben, wie vor Lombarden Pullein behauptet hatte, weil der Vater und der Sohn durch Ein und daſſelbe Verhältniß, und beyde darinnen gegründeten Verhaltens wegen den Grund von der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes in ſich faſſen. In der Erläuterung andrer relativiſcher Formeln, beſonders derjenigen, die beſtimmt ſind, äußere Verhältniſſe Gottes, die erſt mit der Schöpfung und der Zeit angefangen haben, zu bezeichnen, verfährt Lombard nach eben derſelben

Metho-

Methode. So heißt Gott und jede Perſon der Herr, weil er mit ſeinen Geſchöpfen, als mit Werken ſeiner Macht, thun kann, was er will, und der heilige Geiſt geſchenkt, in ſofern er den Gläubigen ſich ſelbſt giebt, oder denſelben von ſeinem Vater und von ſeinem Sohne gegeben wird.

Ueberdieß wird die Frage unterſucht, ob, wenn von dem Vater, dem Sohne, und dem heiligen Geiſte geſagt wird, daß ſie einander gleich oder ähnlich ſind, dieſe Formeln auch den Begriff einer Relation enthalten, welches bejahet wird. Sie ſind einander gleich oder ähnlich in Rückſicht auf das Weſen, welches eine Perſon eben ſowohl iſt, als die andre. Die Gleichheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes mit einander iſt nicht eine Relation, ſondern ihre natürliche Einheit und Identität in Anſehung ihres Einen und deſſelben Weſens. Der Sohn iſt dem Vater gleich und ähnlich; nicht in ſofern er vom Vater gezeugt iſt, ſondern nach ſeiner Subſtanz. Lombard bemerket dabey, daß jemand, den er aber nicht nennt, die nicht ungelehrte Anmerkung gemacht habe, daß die Worte, **Gleichheit** und **Aehnlichkeit** eigentlich nicht ſowohl etwas von den Perſonen **bejahten** oder ſetzten, als vielmehr **verneinten**; daß ſie nicht **poſitive**, ſondern **negative** Vorſtellungen bezeichneten. Ich übergehe die weitläuftige Erklärung, welche von einer ſehr dunkeln und unverſtändlichen Stelle des Hilarius gegeben wird, in welcher dieſer in allen ſeinen Gedanken ſo ſchwer zu faſſende Lehrer, um die drey Perſonen von einander zu unterſcheiden, geſagt hatte: In dem Vater ſey die **Ewigkeit**, welches Wort, nach der Meynung ſeines Auslegers, die **Innaſcibilität** des Vaters bedeuten ſoll; in dem Sohn, als in ſeinem **Ebenbilde**, die Geſtalt, Species, in dem **Geſchenke**, worunter er den heiligen

heiligen Geiſt verſtehet, der Genuß. Lombard, der ein ſehr enthuſiaſtiſcher Bewunderer des Hilarius iſt, geſteht, daß ihm die auguſtinianiſche Erklärung dieſer Worte, bey denen ihr Auctor gewiß ſelbſt nichts Beſtimmtes und Deutliches dachte, nicht genug thue, und diejenige, die er giebt, iſt eben ſo wenig befriedigend. Meiner Vermuthung nach liegen platoniſirende Ideen darinnen verſteckt; ſie zu enthüllen, würde zu weitläuftig ſeyn, weil keine Wahrheit dabey zu gewinnen iſt. Eben dieſe Bewandniß hat es theils mit einer ähnlichen nicht viel mehr hellern Stelle aus Auguſtins Schriften, wo aber der Platonismus noch ſichtbarer iſt; theils auch mit der Unterſuchung der Fragen: Liebte der Vater und der Sohn einander durch den heiligen Geiſt, weil derſelbe die Liebe des Vaters und des Sohnes iſt, gleichwie der Vater weiſe durch die Weisheit, die er gezeugt hat, wie er mit der Liebe liebt, die von ihm ausgeht. Iſt der Sohn weiſe von ſich ſelbſt oder von ſeinem Vater; iſt nur Eine Weisheit des Vaters; iſt in der Dreyeinigkeit eine Liebe, die die Dreyeinigkeit ſelbſt, und doch der heilige Geiſt eine Liebe, die nicht die Dreyeinigkeit? Zum Theil erklärt Lombard dieſe Fragen ſelbſt für unbegreiflich, und darum für unbeantwortlich; zum Theil beantwortet er ſie nach den verſchiednen Bedeutungen der darinnen vorkommenden Ausdrücke, die bald das göttliche Weſen, bald die göttlichen Perſonen bezeichnen.

Nachdem Lombard die ſo verſchiednen Benennungen ſowohl des Weſens der Gottheit, als der Perſonen derſelben erwogen und ihren Sinn zu beſtimmen verſucht hat, kömmt er nun auf verſchiedne ſehr ſpitzfindige Fragen zu ſprechen, worüber zu ſeiner Zeit verſchiedne Meynungen behauptet wurden. Die erſte Frage: Sind die Eigenſchaften, wodurch die Perſonen beſtimmt werden,

die

die Perſonen ſelbſt, und ſind ſie Gott, oder das götteliche Weſen, oder ſind dieſelben ſo in den Perſonen, daß ſie nicht die Perſonen, und folglich auch nicht das götliche Weſen ſind? Er behauptet in der drey und dreyßigſten Diſtinction, daß die Perſonen Eigenſchaften haben; daß dieſe es ſind, wodurch ihr Daſeyn beſtimmt wird; ja daß ſie ſelbſt die Perſonen ſind, die wir bekennen und verehren ſollen. Denn wären ſie es nicht, ſo würde dadurch in der Gottheit eine Mannigfaltigkeit ſeyn, die mit der höchſten Einheit derſelben nicht beſtehen kann, woraus denn folgt, daß weil die Eigenſchaften, wodurch Perſonen Perſonen ſind, nicht von denſelben unterſchieden, noch etwas anders ſeyn können, ſie das Weſen Gottes ſelbſt ſind, oder daſſelbe ausmachen müſſen. Dieß gründet ſich auf den vom Auguſtin, Hilarius und Boethius angenommenen Satz, daß alles, was Gott hat, auch ſelbſt Gott ſeyn müſſe. Lombard beſtätiget ſeine Entſcheidung auch durch verſchiedene auguſtinianiſche Ausſprüche. Je überzeugter er aber von ſeiner Meynung war, deſto ernſtlicher wurde derſelben von vielen ſeiner Zeitgenoſſen widerſprochen, unter denen er vornehmlich auf Gilberten von Poitiers und ſeine Anhänger zu zielen ſcheint. Sie läugneten die perſönlichen Eigenſchaften nicht; aber daß dieſe die Perſonen ſelbſt wären, dieß glaubten ſie nicht annehmen zu können. Sie ſchloſſen alſo: Sind die Proprietäten die Perſonen ſelbſt, ſo werden dieſe nicht von jenen beſtimmt. Sind ferner die Proprietäten, welche Benennung das Kunſtwort iſt, womit die Eigenſchaften der Perſonen allezeit von den Eigenſchaften des Weſens unterſchieden zu werden pflegen, das götliche Weſen; ſo können ſie nicht durch Proprietäten von einander unterſchieden ſeyn, wofern ſie im Weſen nicht von einander unterſchieden ſind. Denn wie kann der Vater

vom

vom Sohne dadurch unterſchieden werden, daß er das göttliche Weſen iſt, da ſie im Weſen eins ſind? Lombard ſieht ſich durch dieſe Schlüſſe in eine ſolche Enge getrieben, daß er bloß mit einer Declamation aus dem Hilarius antwortet: Was man fodert, iſt unermeßlich und unbegreiflich; Worte vermögens nicht auszudrücken, man kanns nicht ausſprechen; man kanns nicht erreichen; der Sinn iſt zu ſchwach, und der Verſtand wird dadurch betäubt, es iſt gefährlich, in ſo geheimnißvollen Dingen etwas mehr beſtimmen zu wollen, als vorgeſchrieben iſt; genug die Form des Glaubens, das heißt, der nicäniſchen und athanaſianiſchen Entſcheidung, wie man von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte reden ſollte, iſt gewiß. Was über daſſelbe hinaus noch gefragt und unterſucht wird, das läßt ſich nicht verſtehen.

Dieß heißt die Flucht nehmen, und dieſe ſcheint noch ernſtlicher gemeynt zu ſeyn, wenn Lombard noch mehr Schlüſſe anführt, womit die Gegner ihren Widerſpruch zu beweiſen ſuchten. Sind die Vaterſchaft und die Filiation in Gott oder in dem göttlichen Weſen: So iſt ſich ſelbſt der Vater und der Sohn Ein und daſſelbe Ding. Denn Vater iſt der, dem die Vaterſchaft, und Sohn der, dem die Filiation zukömmt. Hat nun Ein und daſſelbe Weſen die Vaterſchaft und die Filiation in ſich, ſo iſt es Ein und daſſelbe Weſen, welches zeugt und gezeugt wird. Dieß heißt ſabellianiſch denken; denn die Sabellianer ließen den Vater ſeinen eigenen Sohn ſeyn. Läugnen nun dieſes diejenigen, welche die Gemeinſchaft mit den Sabellianern verabſcheuen, daß die Vaterſchaft und die Filiation in dem göttlichen Weſen befindlich, oder jede dieß Weſen ſelbſt ſey, wie können ſie denn ſagen, daß die Proprietäten der Perſonen Gott ſind?

Doch

Doch die Flucht, welche Lombard zu nehmen ſchien, war entweder nur verſtellt, oder er ermannte ſich wieder, um der Vermeſſenheit dieſer Gegner ſich zu widerſetzen. Er hilft ſich mit einem kunſtmäßigen Unterſchiede. Die Proprietäten, ſagt er, ſind allerdings im göttlichen Weſen; aber nicht auf eben dieſelbe Art und Weiſe, als in den Hypoſtaſen, oder in den Perſonen, die dadurch ihre Beſtimmung erhalten. Es ſind charakteriſtiſche Idiomata; determinirende Beſchaffenheiten der Perſonen und nicht die Natur. Die Vaterſchaft und die Filiation ſind freylich in der göttlichen Natur. Weil ſie aber nicht ſo darinnen ſind, daß ſie dadurch beſtimmt würde, das zu ſeyn, was ſie iſt: So kann man auch nicht ſagen, daß das Weſen Gottes ein Weſen ſey, welches zeuge und auch gezeugt werde, welches ſich ſelbſt Vater und Sohn ſey. Die Proprietät beſtimmt die Perſonen ſo, daß durch dieſe eine Hypoſtaſis die Zeugende, eine andere durch jene der Sohn iſt; folglich zeugt auch nicht Ein und daſſelbe Weſen ſich ſelbſt, wird auch nicht von ſich ſelbſt zugleich gezeugt, ſondern einer, nicht Eins, zeugt den andern; und nichts anders, ſondern der andre wird gezeuget. Lombard ſieht freylich einen neuen Einwurf wider ſeine Vertheidigung voraus. Die Widerſacher ſeiner Meynung konnten einwenden, wie man es doch erklären ſolle, daß die perſönlichen Eigenſchaften, wenn ſie nicht in den Perſonen ſeyn können, ohne dieſelben zu determiniren, doch ſo in dem göttlichen Weſen ſeyn ſollen, daß ſie demſelben ſeine Beſtimmung nicht geben? Aber auf dieſen Einwurf wird wieder mit dem Hilarius geantwortet: Ich weiß es nicht, aber ich tröſte mich; denn die Erzengel wiſſens auch nicht. Freylich beriefen ſich diejenigen, welche die ihm verhaßte Meynung vertheidigten, auch auf die Auctorität; beſonders

ſonders auf den ihm ſo heiligen und unfehlbaren Auguſtinus, welcher an einem Orte geſagt hatte, daß er der Vater, in ſofern er Gott iſt, die allervollkommenſte Subſtanz; aber nicht in ſofern ſey, als er Vater iſt, woraus denn gefolgert wird, daß die Eigenſchaft des Vaterſeyns und die Eigenſchaft der Filiation nicht das Weſen Gottes ſeyn können. Allein Lombard erwiedert, daß dieſer Beweis ſich bloß auf einen Mißverſtand der auguſtinianiſchen Worte gründe. Wie verſchieden iſt nicht der Satz: das, was der Vater iſt, das iſt auch die höchſte Subſtanz, von dem Satze: Der Vater iſt dadurch, wodurch er Vater iſt, die höchſte Subſtanz; dieſes meynt er, habe Auguſtin lehren wollen; aber nicht jenes.

Die zweyte Frage, die Lombarden eben ſo ſehr beſchäftigt, iſt, wie die Meynung derjenigen am glücklichſten zu beſtreiten ſey, welche nicht allein nicht ſagen wollen, daß Perſon und Weſen oder Natur nicht Eins und daſſelbe ſind, ſondern auch behaupten, daß man den Vater, den Sohn, und den heiligen Geiſt nicht für ein und daſſelbe Weſen halten könne, ohne die Perſonen mit einander zu vermengen. Iſt dieſe Subſtanz, ſo ſchließen ſie, welche der Vater iſt, auch der Sohn, ſo iſt dieſelbe ſich zugleich Vater und Sohn. Soll dieſe Subſtanz der Vater ſeyn, und doch der Vater von dem Sohne unterſchieden werden: So ſuche dir, der du dieß behaupteſt, eine andre, um einen Sohn zu haben, der nicht der Vater ſey. Sie ſchließen aber nicht allein ſo, ſondern wollen auch den ſo tiefſinnigen Hilarius auf ihrer Seite haben, weil dieſer einen Unterſchied zwiſchen der Natur Gottes und zwiſchen dem machte, was er eine Sache der Natur, rem naturae, oder das nennet, was zur Natur gehört, und die Irrgläubigen fragte: Wofür

Wofür ſie den Geiſt Gottes, und den Geiſt Chriſti hielten; für die göttliche Natur ſelbſt, oder für eine rem naturae, für etwas, was dazu gehöret. Weil es ihm hauptſächlich darum zu thun iſt, daß ſeine Väter nicht in den Ruf kommen möchten, irgend einen Irrthum begünſtigt zu haben, oder begünſtigen zu wollen: So ſucht er beſonders den aus den Worten des Hilarius entlehnten Beweis wider ſeine Meynung zu entkräften und deswegen zu zeigen, daß der Unterſchied, der bey endlichen und eingeſchränkten Dingen zwiſchen der Natur und zwiſchen dem, was zur Natur gehörig, oder res naturae iſt, nicht ganz in dem Sinne auf Gott angewendet werden könne, in welchem er von Creaturen unſtreitig iſt. Hat dieß ſeine Richtigkeit, ſo hat auch der darauf gegründete Beweis ſeiner Gegner nicht die Stärke und Bündigkeit, die er dem erſten Anſehn nach zu haben ſcheint. Gottes ſeyn, oder Gott zugehören, etwas in Gott oder von Gott ſeyn, iſt nichts anders als Gott ſeyn, wenn es gleich von den Menſchen noch ſo wahr iſt, daß das, was des Menſchen iſt, oder zum Menſchen gehört, auch ſeine Natur iſt, oder zu ſeiner Natur gehört. Alles, was Gott, und was in Gott iſt, iſt auch Gott ſelbſt, welches auf mancherley Weiſe erläutert wird.

Ehe Lombard noch ſeine weitläuftige Unterſuchung der Lehre von der Dreyeinigkeit endigt, erörtert er noch die Frage, ob man eben ſowohl ſagen könne, Gott ſey ein Gott dreyer Perſonen, als man ſagen darf, daß drey Perſonen das höchſte Weſen ſind. Er verwirft dieſe Formel, weil ſie eine unbequeme und zweydeutige Formel iſt. Man ſagt von Gott, daß er ein Gott der Geſchöpfe, oder der Menſchen ſey, weil in Anſehung Gottes dieſer Ausdruck anzeigt, daß Gott das

Principium ſeiner Geſchöpfe, oder der Urheber der Wohlthaten ſey, die er ihnen beweiſet; in Anſehung der Geſchöpfe aber, daß ſie ihm unterworfen ſind. Weil nun in Gott nichts Erſchaffenes iſt, nichts Gnadebedürftiges, nichts, was unterwürfig genannt werden kann: So hat die Kirche in dem Bekenntniſſe ihres Glaubens keine ſolche Redensart annehmen können; ſo wenig als man ſagen kann, daß das höchſte Weſen das Weſen Abrahams, Iſaacs und Jacobs ſey, ungeachtet ſich Gott einen Gott Abrahams, Iſaacs und Jacobs nennet. Auch werden endlich noch einige Urſachen angeführt, warum die Namen der Eigenſchaften, der Macht, der Weisheit und der Güte, ungeachtet ſie weſentliche Eigenſchaften der Gottheit ſind, dennoch zuweilen als Namen der verſchiedenen Perſonen der Gottheit in der Schrift gebraucht werden; und zwar ſolche Urſachen, die kein ſo philoſophiſches Anſehn haben, als diejenigen, die Anſelm von Canterbury, Abälard, und andre angegeben hatten. Mächtig ſoll alſo beſonders der Vater genannt werden, damit der Menſch, wenn er dieſen Nahmen hörte, nicht auf die Gedanken gerathen möchte, daß er, gleich den Vätern der Menſchen, eher, als ſein Sohn ſeyn, und deswegen auch für weniger mächtig, oder für unvermögend gehalten werden möchte, allezeit und von Ewigkeit her Vater zu ſeyn. Der Sohn ſoll beſonders die Weisheit des Vaters heiſſen, um dem Irrthum vorzubeugen, daß er erſt nach ſeinem Vater exiſtirt habe, wie menſchliche Söhne eine ſpätere Exiſtenz haben, als ihre Väter; daß er alſo auch weniger weiſe ſeyn müſſe, als der Vater, wie die Söhne der Menſchen ſehr oft weniger weiſe ſind, als ihre Väter. Der heilige Geiſt aber ſoll mit den Namen der Güte und Liebe geehrt werden, damit die Menſchen, wenn ſie hörten, daß er gütig ſey, deſto

mehr

mehr Vertrauen zu ihm faſſen möchten, ohne durch die Zueignung dieſer Namen auf dieſe und jene Perſonen, anzuzeigen, daß der Vater allein mächtig, oder mächtiger, als der Sohn; der Sohn mehr weiſe, als der Vater, oder allein weiſe; der heilige Geiſt hingegen allein mild und gütig, oder gütiger und milder, als der Vater und der Sohn ſey. Ich übergehe das, was über das Wort Homouſios, wie auch von den uneigentlichen Namen Gottes hinzugeſetzt wird; denn in den gewöhnlichen damit verknüpften Vorſtellungen wird dadurch ſo wenig verändert, als dadurch mehr Deutlichkeit und Licht darüber verbreitet wird.

Hat auch Lombard in dieſer ſo umſtändlichen und ausführlichen Abhandlung von der Dreyeinigkeit Gottes eben nichts Neues geſagt; nichts, wie er ſelbſt bekennt, was dieſes unbegreiflichen Gegenſtandes würdig iſt: So erkennet man doch darinnen das eifrige angeſtrengte Beſtreben ſeines Geiſtes, die ſo mannichfaltigen Formeln, die in dieſer Lehre nach und nach in der Kirche aufgekommen waren, nicht als leere Worte anzunehmen, ſondern wirkliche Vorſtellungen damit zu verknüpfen. Man lernet auch ſowohl den Urſprung, als die Abſicht derſelben leichter einſehen. Man ſieht, daß die meiſten nicht erfunden worden ſind, uns neue und poſitive Begriffe von dem Vater, dem Sohne, und dem heiligen Geiſte zu geben; daß vielmehr die Meiſten beſtimmt waren, mehr zu lehren, was wir nicht von denſelben denken, als was wir von ihnen denken ſollen. Endlich erkennet man auch, daß viele Formeln in einem beſſern Sinne zu nehmen ſind, als ſie genommen werden zu können ſcheinen, ſo bald man nicht immer die Streitigkeiten vor Augen hat, durch welche ſie veranlaßt wurden. Und wie deutlich erhellet nicht

zugleich daraus, wie viele Streitigkeiten, und ſelbſt Irrthümer bloß daraus entſtehen, daß die Menſchen einander ihre Gedanken über erhabene und für unſre Einſichten zu große Gegenſtände in ſolchen Formeln mittheilen, die nicht beſtimmt genug ſind, und ſich in mehr als einem Sinne nehmen laſſen, welche Beobachtung nicht leicht angeſtellt werden kann, ohne daß wir auch dadurch gereizt und aufgefodert werden ſollten, wenn wir mit andern ſtreiten, unſre Hitze zu mäßigen, unſre eignen Vorſtellungen nur mehr aufzuklären, damit wir uns deſto beſtimmter ausdrücken können, um mit andern, welche weder die Gabe, beſtimmt zu denken, noch die Gabe, ſich deutlich genug auszudrücken, deſto mehr Geduld und Nachſicht haben zu können.

Wie man ſchon lange gewohnt geweſen war, in dem Vortrage der Religion mit dem Beweiſe des Daſeyns und der Nothwendigkeit eines einigen Schöpfers und Beherrſchers aller Dinge wider die Vielgötterey anzufangen, hierauf die Lehre von der Dreyeinigkeit zu erklären und ſie wider die Arianer, und andre Irrende zu vertheidigen; (denn der gelehrte Unterricht im Chriſtenthume iſt vom Anbeginn der Kirche an Polemik geweſen;) dann aber erſt die allgemeinen Eigenſchaften Gottes, und zwar auf eine gleiche Art und in einer gleichen Abſicht näher und ausführlicher zu betrachten: So verfuhr auch Lombard, und unterſucht nun, nachdem er das Wichtigſte geſagt hatte, was über die drey göttlichen Perſonen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes zeither in der Kirche gedacht und geſchrieben worden war, nunmehr die Lehre derſelben von der Erkenntniß, der Präſcienz, Providenz, der Dispoſition Gottes über alle Dinge, der Prädeſtination deſſelben, von ſeinem Willen und von der Macht. Er bleibet

bet alſo, was den Gang und die Ordnung ſeiner Gedanken betrifft, in dem Gleiſe ſeiner Vorgänger. Anſelm, Abälard, Pullein und andre hatten den Theologen dieſe Laufbahn vorgezeichnet, und noch hatte man, wie heilſam es für die Aufklärung der Chriſten wäre, von dem Leichtern und Begreiflichern immer zum Schwerern fortzugehen, zu wenig erwogen, als daß man dieſe Laufbahn hätte verlaſſen ſollen.

Lombard redet denn zuförderſt von der Weisheit Gottes, und bemerkt, daß ſie nur Eine und unendlich einfach ſey, wegen der verſchiedenen Zuſtände und Wirkungen der Dinge, auf welche ſich dieſelbe beziehe, mit verſchiednen Namen bezeichnet werde; denn man verſtehe darunter nicht allein ſeine Erkenntniß, ſondern auch ſeine Präſcienz, ſeine Providenz, ſeine Diſpoſition, ſeine Prädeſtination, welche der lateiniſchen Sprache gehörigen Worte ich beybehalte, ungeachtet der Deutſche Vorherwiſſen, Fürſehung, Anordnung oder Einrichtung, und Vorherbeſtimmung ſagen kann, weil verſchiedne ſcholaſtiſche Grübeleyen leichter zu verſtehen ſind, wenn man die Etymologie der lateiniſchen Worte vor Augen hat. Präſcienz und Providenz werden immer mit einander verwechſelt; aus keinem andern Grunde, als weil man, wie ſchon in einer der vorhergehenden Betrachtungen bemerkt worden iſt, annahm, daß, wie das lateiniſche praeſcire vorher wiſſen heißt, alſo auch das lateiniſche providere ſo viel als voraus ſehen heißen müßte, ohne darauf acht zu haben, daß man zwo lateiniſche Conjunctionen von verſchiedner Bedeutung mit einander verwechſelte. Der Fehler war alt, und alſo muß man es einem Lombard gern auch überſehen, daß er ihn eben ſo wenig vermied, als ſeine Vorgänger. Die Weisheit heißt, wie er ſagt, nicht

allein die Erkenntniß Gottes, ſondern auch die Präſcienz, oder die Providenz. Sie erſtreckt ſich nicht bloß über die zukünftigen Dinge; ſie umfaſſet alles, es ſey gut oder böſe. Die Dispoſition betrifft alles, was gemacht und eingerichtet werden ſoll. Die Prädeſtination hingegen bezieht ſich auf diejenigen Menſchen, welche Gott ſelig machen will, und alſo auf die Guten. Die Providenz hat es mit den Dingen, in ſofern ſie regiert werden müſſen, zu thun, und ſcheint alſo mit der Diſpoſition einerley zu bedeuten. Die Weisheit aber, oder die Erkenntniß bezieht ſich auf alle Dinge, ſie mögen böſe oder gut, gegenwärtig, vergangen, oder zukünftig ſeyn, und nicht allein auf diejenigen, die zur Zeit gehören, ſondern auch auf alles, was ewig iſt. Denn Gott kennt die zur Zeit gehörigen Dinge nicht ſo, daß er ſich ſelbſt nicht kennen ſollte, ſondern Er hat auch von ſich ſelbſt die vollkommenſte Erkenntniß, gegen welche alle Erkenntniß der vergänglichen Dinge, wie nichts, zu rechnen iſt. Solche hin und her ſchwankende und unbeſtimmte Begriffe waren es, die noch mit alle dieſen Worten verknüpft wurden, und gleichwohl wagte man ſich mit denſelben an die Erörterung und Entſcheidung der ſpitzigſten Fragen und Zweifel über Gegenſtände, die doch, ohne die beſtimmteſten Begriffe davon zu haben, nicht richtig beurtheilt und eingeſehen werden konnten.

Ob eine Erkenntniß, eine Präſcienz, eine Dispoſition, eine Prädeſtination in Gott hätte ſeyn können, wenn es keine zukünftigen Dinge gegeben hätte, iſt die erſte Frage, welche Lombard entſcheiden will. Hätte es keine zukünftigen Dinge gegeben; hätte er nichts hervorbringen; hätte er niemanden ſelig machen wollen, und Gott konnte ja keine zukünftigen Dinge

vorher=

vorherſehen; konnte er nichts erſchaffen, konnte er niemanden ſelig machen: Was folgt daraus? So konnte auch in Gott keine Präſcienz, keine Diſpoſition, keine Prädeſtination ſeyn. Das iſt unſtreitig. Allein dagegen machen einige die Einwendung: Konnte die Präſcienz nicht ewig in Gott ſeyn, und iſt die Präſcienz ſeine Erkenntniß, und ſeine Erkenntniß ſein Weſen: So konnte auch Er ſelbſt; auch ſein Weſen konnte nicht von Ewigkeit her ſeyn, weil Daſeyn und vorherwiſſend ſeyn bey Gott ganz einerley iſt. Wider dieſen ihn ſelbſt verläugnenden Einwurf antwortet Lombard, daß Präſcienz, Diſpoſition, und Prädeſtination relativiſche Begriffe ſind. Denn wie der Begrif eines Schöpfers ſich auf Geſchöpfe bezieht, ſo ſcheint auch Präſcienz ſich auf zukünftige Dinge; Diſpoſition auf das, was gemacht werden ſoll, und Prädeſtination auf diejenigen zu beziehen, welche er ſelig zu machen beſchloſſen hat. Aber Schöpfer wird ſo relativiſch von Gott geſagt, daß dadurch ſein Weſen nicht bedeutet wird. Die Präſcienz hingegen iſt ein Begrif, der nicht allein relativiſch iſt, ſondern auch das Weſen Gottes anzeigt; eben ſo verhält es ſich auch mit der Diſpoſition und Prädeſtination. Wird demnach geſagt: Wofern keine zukünftigen Dinge wären, ſo würde auch keine göttliche Präſcienz ſeyn; ſo muß man bedenken, daß dieß, nach der Abſicht, worinnen es geſagt wird, einen ſehr verſchiednen Sinn haben kann. Der Sinn iſt richtig, daß, wofern keine Dinge zukünftig wären, auch kein Grund der göttlichen Präſcienz vorhanden ſeyn würde. Unrichtig und falſch aber würde der Sinn ſeyn, wenn der Satz alſo verſtanden würde, daß in Gott keine Erkenntniß ſey, wodurch er das Zukünftige vorher weiß. Jener würde unter der unmöglichen Vorausſetzung als wahr angenommen werden müſſen, daß es keine zukünfti-

künftigen Dinge gebe. Doch wäre auch dieß wahr, ſo würde doch daraus nicht folgen, daß, weil in Gott keine Präſcienz ſeyn konnte, da das Object derſelben fehlte, deswegen auch gar keine Erkenntniß in ihm ſeyn könne. Denn Gott erkennet nicht allein die Dinge, die in der Zeit werden und dauern, ſondern erkennet auch das, was ewig iſt und ein nothwendiges Daſeyn hat. Der Begrif ſeiner Erkenntniß würde dann nicht aufgehoben; bliebe vielmehr immer unveränderlich derſelbe; denn die Erkenntniß Gottes beſteht ja in ſeiner ewigen und unveränderlichen Vorſtellung alles deſſen, was iſt.

Eben deswegen wird mit Recht behauptet, daß alles von Ewigkeit her in Gott ſey, und geweſen ſey. Ehe dieſe ſichtbaren Dinge entſtanden, ſagte deswegen Auguſtin, waren ſie nicht: Wie konnte denn Gott Dinge erkennen, die nicht exiſtirten? Und wieder: Wie konnte er ſie hervorbringen, wenn ſie ihm nicht vorher bekannt waren? Unwiſſend kann er nichts gemacht haben; er hat Dinge gemacht, die ihm bekannt waren. Was folgt daraus? Sie waren und waren auch nicht, ehe ſie erſchaffen wurden. Sie waren noch nicht in der Natur; aber ſie waren in ſeiner Erkenntniß. Ihm konnte nichts erſt bekannt werden, als ers ſchuf; denn in ihm iſt keine Veränderung möglich; kein Wechſel der Erleuchtung und der Verfinſterung. Alſo waren die ſichtbaren Dinge, ehe ſie zur Wirklichkeit gediehen, ſchon in ſeiner Erkenntniß da, und darum ſind ſie doch nicht weſentlich in Gott, noch Gott ſelbſt. Das Geſchöpf wird dadurch nicht der Schöpfer; denn etwas anders iſt das Geſchaffene; etwas anders die Erkenntniß des Geſchaffenen.

Auf gleiche Weiſe kann man denn auch von Gott ſagen, daß ihm alles gegenwärtig ſey; nicht allein das,

was

was wir in Beziehung auf uns, oder ſeiner Wirklichkeit wegen gegenwärtig nennen, ſondern auch das Vergangene und das Zukünftige. Alles Zukünftige coexiſtirt mit ihm; nicht ſeiner Wirklichkeit, ſondern ſeiner Erkenntniß nach.

Aber wie ſind alle Dinge in Gott, wenn ſie vermittelſt ſeiner Erkenntniß oder Präſcienz in ihm ſind? Soll man ſagen, daß ſie in ſeinem *Weſen*, oder *durch* ſein *Weſen* in ihm ſind? Hierauf wird geantwortet, daß, obgleich Gottes Erkenntniß ſein Weſen, und ſeine Präſcienz ſeine Erkenntniß iſt, dennoch nicht geſagt werden darf, daß alle Dinge, die in ſeiner Erkenntniß oder Präſcienz ſind, deswegen auch in ſeinem *Weſen* ſind, weil daraus folgen würde, daß ſie Eines Weſens mit Gott wären. Denn was in Gott durch ſein Weſen iſt, das iſt ſein Weſen, das iſt Er ſelbſt. Gott hat alſo in ſeiner Präſcienz, was er nicht in ſeiner Natur hat. In dieſem Verſtande hat Er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, und diejenigen, die er ſelig zu machen beſchloſſen hatte, noch nicht vorhanden waren.

Aber kann man auch vom Böſen ſagen, daß es vermittelſt ſeiner Erkenntniß in Gott ſey, denn Gott erkennet, und hat allezeit alles erkannt, es ſey gut oder böſe, ehe es iſt. Er hat es von Ewigkeit gewußt, und von Ewigkeit her geſehen, welche böſe ſeyn würden, ob er ſie gleich nicht dazu bereitet hat. Können denn alſo auch dieſe unter der Redensart Pauli, daß alle Dinge in ihm ſind, begriffen werden? Doch, welcher Vernünftige könnte ſagen, daß das Böſe in Gott ſey? Unter den Dingen, von welchen ſich dieſes ſagen läßt, können nur ſolche verſtanden werden, welche von ihm und durch ihn ſind, die ihn zum Urheber haben. Gott iſt aber der Urheber nur des Guten und nicht des Böſen; alſo kann

auch das Böſe nicht in ihm ſeyn. Er kennet freylich das Böſe; aber er kennet es nicht als etwas Gutes. Er erkennet beydes, das Gute und das Böſe; aber mit Beyfall und Wohlgefallen nur das Gute und nicht das Böſe. In dieſem Verſtande iſt das Böſe vor ſeinen Augen verborgen, ungeachtet er daſſelbe kennt. Darum iſt alles Gute in ihm, weil es ihm durch ſein Wohlgefallen daran gegenwärtig iſt; das Böſe hingegen iſt ihm bloß durch ſeine Erkenntniß vor ihm; aber fern von ihm durch ſeinen Abſcheu daran. Weil auch in Gott ſeyn, und von ihm ſeyn, und durch ihn ſeyn ganz einerley, und er alſo die Urſache alles deſſen iſt, nicht aber der Grund und die Urſache des Böſen, ſo kann auch nur von guten Dingen geſagt werden, daß ſie in ihm ſind. Eben ſo muß man auch von dem Sohne und dem heiligen Geiſte denken, weil die Schrift lehrt, daß alles im Vater, vom Vater und durch den Vater ſey, obgleich dabey der perſönliche Unterſchied zwiſchen den Perſonen nicht aus der Acht gelaſſen werden darf. Auch muß noch dabey bemerkt werden, daß nicht alle Dinge, die aus Gott ſind, auch von ihm ſind, weil von Gott ſeyn zuweilen heiſſet, zu ſeiner Subſtanz gehören, oder ſeines Weſens ſeyn.

Gott iſt aber auf mehr als eine Weiſe in den Dingen, worinnen er iſt. Er, dieſer in ſich ſelbſt immer unveränderliche Gott, iſt in jeder Natur, in jedem, was ein Weſen hat, durch ſeine Gegenwart, praeſentialiter, durch ſeine Macht, potentialiter, durch ſein Weſen, eſſentialiter, ohne Einſchränkung ſeiner ſelbſt, an jedem Orte ohne Einſchließung, in aller Zeit ohne Veränderlichkeit. Auch iſt er in den Gläubigen und Heiligen auf eine vortreflichere Weiſe, als in den übrigen Geſchöpfen, in dem Menſchen Chriſto aber auf die allervollkommenſte Art.

In den Frommen, in denen Er durch ſeine Gnade iſt, wohnet er; denn ob er gleich überall iſt, ſo wohnet

net er doch nicht überall. Nur die Heiligen ſind ſein Siz und ſein Tempel. Dieß, meynt Lombard, ſey der allegoriſche oder geheime Verſtand des göttlichen Ausſpruches: Der Himmel iſt mein Stuhl, und die Erde meine Fußbank. Gott iſt da, wo er wirkt, und ſeine Gegenwart iſt ſo verſchieden, als es ſeine Wirkungen ſind. Es erregt freylich Verwunderung, daß Gott, der überall, und zwar überall ganz und weſentlich iſt, dennoch nicht in allen wohnet. Aber die Verwunderung höret auf, wenn wir bedenken, daß zwar alle Menſchen ſeine Macht, aber nicht alle ſeine Gnade erfahren. Uebrigens iſt die Frage leicht beantwortet, wo denn Gott wohnte, ehe die Heiligen exiſtirten. Gott wohnte in ſich ſelbſt; er war bey ſich. Die Heiligen ſind zwar das Haus Gottes, aber nicht ſo, daß Gott aufhören ſollte, ſeine eigne Wohnung zu ſeyn. Dergleichen Säze ſollten Philoſophemata über Gott ſeyn, und doch waren es eigentlich nichts als Epigrammata; Spiele des Witzes, aber nicht reine und beſtimmte Vorſtellungen der Vernunft.

Von gleicher Beſchaffenheit iſt der Saz, der ſo viel Verwunderung bey Lombarden erregt, daß Gott in einigen wohne, die ihn noch nicht erkennen, und in einigen, die ihn kennen. Diejenigen gehören nämlich nicht zu ſeinem Tempel, die ihn zwar erkennen; die ihn aber nicht verherrlichen. Zum Tempel Gottes gehören auch die ihm durch die Taufe geheiligten Kinder, und alle die vom Geiſte Gottes wiedergebohren ſind, ungeachtet ſie ihn zu erkennen noch nicht fähig ſind. Alſo können diejenigen, die ihn erkennen, ihn doch nicht haben; haben aber können ihn diejenigen, die noch nicht fähig ſind, ihn zu erkennen. Was iſt hier das Wunderbare? Bloß das Oxymoron des Ausdruckes. Der Verſtand entblößet eine Lehre leicht von dem Wunderbaren, was der Wiz darüber verbreitet.

Wie

Wie Gott weſentlich überall, oder in allen Dingen mit ſeinem ganzen Weſen ſey, das getrauet ſich Lombard nicht zu erklären. Wir wiſſen dieß wohl; wir bekennen es auch; aber wir vermögen es nicht, einzuſehen. Wir wiſſen wohl, daß ſeine unſichtbare Kraft der Grund aller Dinge iſt; aber wie ers ſey, das begreifen wir nicht. Weiſe wären die Philoſophen und alle Lehrer der Religion geweſen, wenn ſie öfter an dieſe Einſchränkung unſers Verſtandes gedacht hätten.

Freylich vermeſſen ſich einige, wie es weiter heißt, erklären zu können, wie Gott durch ſein Weſen überall ſey. Er iſt es, ſagen ſie; nicht, weil er mit ſeinem Weſen an jedem Orte und in jeder Creatur iſt, ſondern weil jede Creatur mit ihrer Beſchaffenheit an einem jeden Orte ihr Daſeyn von ihm hat, und ſo auch jeder Ort, wo dieſelbe ſich befinden mag. Gott iſt alſo durch Gegenwart und Macht überall, weil alle Orte, und alle darinnen befindliche Dinge ihm gegenwärtig ſind, er auch niemals aufhöret, in ſie zu wirken. Deswegen ſagt man, daß Gott durch ſeine Subſtanz oder durch ſein Weſen überall ſey, weil er durch die Kraft ſeiner Subſtanz bewirkt, daß auch Orte und Dinge vorhanden ſind, welche dadurch eingeſchränkt und begränzt werden. Dieß iſt freylich eine leichte und verſtändliche Erklärung der Allgegenwart, und des göttlichen Weſens an allen Orten. Allein Lombard iſt damit nicht zufrieden; der Ausdruck, daß Gott weſentlich überall ſey, ſoll doch mehr ſagen, ob es gleich kein Menſch erklären noch ausdrücken könne.

Ich übergehe ſeinen Beweis, daß Gott, ungeachtet er überall, und alſo auch an den unreinſten Oertern gegenwärtig ſey, dennoch dadurch nicht verunreiniget werde. Wer kann ſo wenig denken, daß er ſichs einfallen laſſen

könne,

könne, wiewohl es doch geſchehen iſt, daß Gott im phyſiſchen oder moraliſchen Verſtande befleckt und verunreiniget werden könne? Es giebt ungereimte Fragen, welche niemals aufgeworfen werden ſollten, und niemals erörtert oder widerlegt zu werden verdienen.

Gott iſt an allen Orten und in allen Zeiten, und doch iſt er nicht local; durch keinen Ort und Raum einſchränkbar; auch weder durch Ort und Zeit beweglich; denn dieß ſind bloß Prädicate von endlichen und körperlichen Dingen. Er hat keine Ausdehnung, wie die Körper, und folglich kann man von ihm weder Anfang, noch Mittel, noch Ende angeben. Da iſt kein Ort, weder zur Rechten noch zur Linken; weder Höhe noch Tiefe. Da iſt zwiſchen dem Umkreiſe und dem Mittelpunkte kein Zwiſchenraum. Nur Körper ſind der Ausmeſſung fähig. Darum haben ſie eine räumliche Gegenwart. Endlichen Geiſtern kann auch gewiſſermaaßen eine Localität zugeſchrieben werden, ob ſie gleich weder ausgedehnt, noch im eigentlichen Verſtande gemeſſen werden können. Aber weil ihre Kraft Gränzen hat, und dieſe nicht überall wirken kann: So ſind ſie nur in einem gewiſſen Orte, und nicht allenthalben. Erſchaffene Geiſter werden auch durch die Zeit eingeſchränkt, die auch keine Gränze für das unendliche Weſen giebt, welches außer allen Dingen und doch in allen Dingen, über alles erhoben; älter, als alles; und doch auch immer jünger, als alles, iſt, weil er keine Veränderungen erfähret, wodurch alle endlichen Dinge begränzt und eingeſchränkt werden.

Allein was heißt das, durch die Zeit verändert werden? Das heißt, nach ſeinen innern oder äußern Beſchaffenheiten Veränderungen erfahren. In endlichen Geiſtern giebt es ſo viel Abwechslungen der Freude, des Schmerzes, der Erkenntniß und der Vergeßlichkeit, und

was

was das Aeußerliche betrifft, ſo viel Variationen der Geſtalt und der Form, durch welche Abwechslungen der Begriff der Zeit entſteht. Wer glaubet hier nicht, Leibnitzen oder Wolfen philoſophieren zu hören?

In Anſehung der Veränderung des Ortes wurde unter den Denkern zu Lombards Zeiten ſehr darüber geſtritten, ob auch endliche Geiſter derſelben fähig wären. Einige wollten denſelben alle Localität abſtreiten, weil, nach ihrer Meynung, der Begriff vom Orte bloß aus den Vorſtellungen der Ausmeſſung und Einſchränkung entſtünde. Sie wollten nur das local genannt haben, was ausgemeſſen werden kann, und Entfernung eines Theiles von den andern zuläßt. Diejenigen, welche ſo gedachten, glaubten ſelbſt Auguſtins Orakelſprüche für ſich anführen zu können. Lombard hingegen behauptete, daß local oder umſchreibbar in einem zwiefachen Sinne genommen werden könne. Einmal heiße das local, was ſelbſt Raum und Ort einnimmt und Entfernung hervorbringt; aber dann führe dieſen Namen auch das, was durch das Ende oder durch die Gränze eines Ortes eingeſchränkt wird, ob es gleich ſelbſt weder Raum giebt, noch nimmt. So könnten viele Körper hier, und an eben dieſem Orte viele Geiſter ſeyn, ohne Körpern den Raum zu nehmen, oder zu verengern. Eben deswegen ſchreibe, wie man meynte, Auguſtin auch endlichen Geiſtern eine Veränderung des Ortes zu, weil ſie von einem Orte zum andern kommen können, ohne durch Ausmeſſungen umſchrieben zu werden, oder durch eine Art von Zwiſchenlage einen Zwiſchenraum zu verurſachen.

Die Gegenwart ohne Illocalität iſt alſo ein unterſcheidender und eigenthümlicher Vorzug Gottes vor allen andern Weſen. Er allein kann durch ſeine Unermeßlichkeit von keinem Orte weder eingeſchloſſen noch ausgeſchloſſen werden;

werden; er erfüllt alles, ohne von einem Raume umfaßt zu werden, und erreicht alles, ohne einen Ort verlaſſen, und an einen andern ſich hinwenden zu müſſen. Er erhält die ganze Welt, ohne von ihr umgeben zu ſeyn, ganz im Himmel, ganz auf der Erde, überall in ſich ſelbſt ganz und vollkommen. Gott, ſchließt Auguſtin, iſt nicht irgendwo. Wer irgendwo iſt, der wird von einem Orte eingeſchloſſen; was von einem Orte eingeſchloſſen wird, iſt ein Körper. Gott aber iſt kein Körper; alſo iſt Gott nicht irgendwo. Weil er aber doch iſt, und in keinem Orte iſt, ſo iſt es richtiger geredet, wenn man ſagt, daß alle Dinge in ihm ſind, als daß man ſagt, er ſey an irgend einem Orte, ungeachtet er nicht ſo daſelbſt iſt, daß er einen Ort einnehme. Denn der Ort iſt ein Raum, oder die Diſtanz, welche durch Breite, Länge, Tiefe und Höhe beſtimmt wird; dieß aber iſt Gott nicht; folglich ſind alle Dinge in ihm, und er ſelbſt iſt doch weder Ort noch Raum. Dagegen wird eingewendet, daß täglich Creaturen entſtehen, die nicht waren, in denen aber doch Gott iſt, da er vorher nicht in denſelben war. Allein ſo wenig dieß geläugnet werden kann: So leidet doch Gott ſo wenig dadurch eine Veränderung, als er durch die Schöpfung aller Dinge litt, die auch vorher nicht exiſtirten, die aber eben dadurch wurden, daß ſie vorher in ſeiner Erkenntniß waren.

Ohne die Erkenntniß aller Dinge würde Gott nicht allgegenwärtig, nicht Gott, noch Schöpfer ſeyn. Dieſes führet zu der Frage, ob die Erkenntniß oder Präſcienz die Urſache aller Dinge iſt, oder ob die Dinge, welche Gott erkennet, die Urſache ſeiner Erkenntniß und ſeines Vorherwiſſens ſind. Wird jenes angenommen, ſo ſcheinet eine unvermeidliche Nothwendigkeit des Daſeyns und des Erfolges aller Dinge daraus zu folgen. Hat Gott

dieſel-

dieſelben vorher gewußt, ſo haben ſie werden und geſchehen müſſen; denn würden und geſchähen ſie nicht, ſo würde Gottes Präſcienz geirrt haben; Gott kann ſich aber nicht irren noch täuſchen; alſo iſt es unmöglich, daß ſie nicht werden und geſchehen mußten, da ſie Gott vorher erkannt hatte. Er kennt alſo alle Creaturen nicht, weil ſie ſind, oder entſtehen, ſondern ſie ſind und entſtehen, weil er dieſelben kennt. Ihm war nicht unbekannt, was er erſchaffen wollte; weil es ihm bekannt war, was er ſchaffen wollte, ſo ſchuf ers.

So kann man denken. Allein wenn dem ſo wäre: So würde Er die Urſache alles Böſen ſeyn, da er auch alles Böſe lange vorher kennt, ehe es geſchieht. Wäre ſeine Präſcienz die Urſache alles Böſen, ſo wäre er ſelbſt der Urheber deſſelben. Was folgt daraus? Die Erkenntniß und Präſcienz Gottes iſt nicht die Urſache alles deſſen, was entſteht, was iſt, was geſchehen wird.

Allein ſo gewiß dieß iſt, ſo gewiß iſt es auch, daß die vorher erkannten Dinge nicht der Grund der Erkenntniß Gottes und ſeiner Präſcienz ſind. Denn wäre das, ſo gäbe es etwas, was die Urſache des Ewigen, und davon verſchieden wäre; die Erkenntniß des Schöpfers hienge von den Geſchöpfen ab; das Erſchaffene wäre die Urſache des Schöpfers; das, was irgend einmal nicht exiſtirt, wäre der Grund deſſen, was allezeit exiſtirt. Nichts alſo iſt deswegen zukünftig, weil es vorher gewußt wird, ſondern weil es zukünftig iſt, darum wird es vorher gewußt.

So ſehr indeß jene und dieſe Vorſtellungen einander entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheinen: So giebt es doch, nach Lombards Meynung, zwiſchen beyden Meynungen, welche in gewiſſer Abſicht für Wahrheit begierige Forſcher

ſehr

ſehr gefährliche Klippen waren, noch eine ſchmale Mitte, in welcher ſich ein vorſichtiger Steuermann halten muß, um weder an der einen noch an der andern zu ſcheitern. Es iſt hier kein wahres, ſondern ein bloß anſcheinendes Dilemma. Kann die erſte Frage, ob nicht die Erkenntniß oder Präſcienz Gottes die Urſache aller von Gott vorher erkannten Dinge ſey, nicht bejahet werden, weil ſich dieſelbe nicht beweiſen, ſondern vielmehr mit ſehr bündigen Gründen widerlegen läßt, ſo folget nicht, daß man nun genöthiget ſey, die andre Frage zu bejahen und anzunehmen, daß die vorher erkannten Dinge die Urſache und der Grund der göttlichen Erkenntniß und Präſcienz ſind. Denn auf eine offenbar ungereimte Frage bedarf es gar keiner Antwort. Was in Gott iſt, kann keine Urſache haben, weil das Ewige und Nothwendige keine haben kann. Die Sätze, welche in dieſer Frage verſteckt ſind, enthalten einen Widerſpruch, und heben einander ſelbſt auf. So wenig der erſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniß: Was iſt, das iſt, eines Beweiſes braucht, ſo wenig kann von dem Daſeyn der Erkenntniß Gottes eine Urſache angegeben werden. Man muß alſo, ſagt Lombard, nicht ſagen, daß Gott das Zukünftige wiſſe, weil es zukünftig iſt, ſondern bloß, daß es zukünftig iſt. Denn weil er alles ſo erkennet, als es iſt; jedes in ſeiner Art, in ſeiner Verbindung mit andern, in ſeiner Folge auf einander: So kann er auch das Zukünftige nicht anders, als zukünftig erkennen. Es folget auch daraus, daß Gott alles Zukünftige mit Gewißheit kennt, keinesweges, daß alles, was entſteht und entſtehen wird, einer unvermeidlichen Nothwendigkeit unterworfen ſey, oder daß, wofern man dieſes nicht als eine Folge von der göttlichen gewiſſen Erkenntniß des Zukünftigen annehmen will, Gottes Erkenntniß nicht untrüglich ſeyn könne, weil, wenn das Zukünftige nicht nothwendig iſt, ſolches

auch anders ſeyn und ausfallen kann, als es ſeyn und ausfallen wird. Wird der Satz: Etwas kann nicht anders geſchehen, als es Gott vorher geſehen hat, ſo verſtanden: Es kann nicht beydes zugleich ſeyn, daß Gott vorher geſehen habe, es werde etwas auf keine andre Weiſe geſchehen, und dennoch werde es auf eine andre Weiſe geſchehen: So iſt das wahr; denn das gilt dem Satze gleich: Das Zukünftige kann, in ſofern, als es zukünftig iſt, nicht auch zugleich nicht zukünftig ſeyn. Wird der Satz, was zukünftig iſt, kann anders ſeyn, als es ſeyn wird, ſo verſtanden, als ob man ſagte, das, was einmal geſchehen wird, das kann, das könnte, wofern es nicht geſchehen würde, auch anders ſeyn und anders ausfallen: Wer könnte oder wollte dieſen richtigen Satz in Zweifel ziehen? Oder wer kann fürchten, daß daraus eine unbedingte Nothwendigkeit des Künftigen mit Recht geſchloſſen werden könne? Iſt eine Sache nicht zukünftig, ſo hat ſie auch Gott nicht als etwas zukünftiges voraus geſehen, noch dafür erkennen können, weil in ſeiner Erkenntniß kein Widerſpruch ſeyn kann. Er erkennt aber nicht allein, daß es zukünftig iſt, ſondern er weis auch, daß, wenn es ſolches nicht wäre, daſſelbe auch anders ſeyn könnte, als es iſt; folglich kann ſeine Erkenntniß auf keine Weiſe trüglich ſeyn, und fehlen.

Mit einem gleichen Scharfſinne erweiſet Lombard die Unveränderlichkeit und die höchſte Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes. Sie iſt keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig. Er kann nicht anfangen, in der Zeit etwas zu erkennen, was er nicht von Ewigkeit her gewußt hat; er kann nicht mehr noch weniger wiſſen, als er weis, gewußt hat und wiſſen wird; denn er erkennet alles zugleich und auf einmal, was ſeyn und erkannt werden kann, und ſo, wie es ſeyn und erkannt

werden

werden kann. Die Wahrheit aller dieſer unſtreitigen Sätze gründet er darauf, daß zwiſchen ſeiner Erkenntniß und ſeinem Weſen kein Unterſchied, ſondern daß auch ſie ſein Weſen iſt, welchem der Begriff jeder Veränderlichkeit widerſpricht. Hieronymus ſagt zwar, es ſey ungereimt, die Majeſtät Gottes ſo weit zu erniedrigen, daß er in einem jeden Augenblicke wiſſen ſolle, wie viele verächtliche, das heißt, uns verächtliche oder unangenehme Inſecten gebohren werden, oder ſterben, und wir müßten nicht ſo abgeſchmackte Schmeichler Gottes zu unſerm eignen Nachtheile ſeyn, daß wir ſeine Vorſehung bis auf die geringſten Dinge erſtrecken, und glauben ſollten, er bekümmere ſich eben ſowohl um die unvernünftigen Geſchöpfe, als um die vernünftigen. Allein damit wollte Hieronymus nichts anders ſagen, als daß Gott nicht in jedem einzelnen Augenblicke erſt erkenne und lerne, wie viele geringe Inſecten in jedem Augenblicke leben und ſterben, oder daß er ſich um dieſelben auf gleiche Weiſe und mit gleicher Fürſorge bekümmern ſollte, als um dieſe. Jenes thut er nicht, weil er alles auf einmal und zugleich erkennt, und das andre kann er nicht thun, weil es wider ſeine Weisheit und Güte ſtreitet, unter ſeinen Geſchöpfen keinen Unterſchied zu machen, und alle als gleich große und wichtige Gegenſtände und Zwecke derſelben zu behandeln.

Ich übergehe die Erörterungen der Fragen, welche die Prädeſtination der Frommen und die Verwerfung der beharrlichen Sünder betreffen. Sie enthalten nichts, was nicht ſchon oft vor ihm über dieſe dunkle Materie geſagt worden iſt, und ſelbſt die Art des Vortrages iſt die gewöhnliche. Ob Einer, der zur Seligkeit vorher beſtimmt ſey, auch könne verdammt; ob ein Verworfner auch wohl ſelig werden könne, das iſt die Hauptfrage, die we-

gen der Zweydeutigkeit in dem Worte Können ſowohl bejahet, als verneinet werden kann. Dieſe Frage iſt eben ſo unbeſtimmt, als die Frage über die Allwiſſenheit und Präſcienz Gottes: Ob auch etwas, was zukünftig iſt, anders, als zukünftig, von Gott vorher geſehen, oder auch anders ſeyn und ausfallen könne, als es geſchehen wird. Wie dieſe beſtimmt werden muß, ſo muß es auch mit den Knoten in der Lehre von der Prädeſtination gehalten werden, und da bleibet Lombard auf der gemeinen Heerſtraße. Er iſt ein ſtrenger Anhänger Auguſtins. Er verſtehet, wie dieſer, unter der Prädeſtination die Gnade, wodurch Gott einige Menſchen zur Seligkeit vorzubereiten beſchloſſen hat, unter der Verwerfung aber die Verweigerung oder die Entziehung dieſer Gnade. Von dieſer Verwerfung wird behauptet, daß die Schuld davon ganz allein auf der Seite der Verworfnen ſey, Gott aber ganz unſchuldig daran ſey; von der Prädeſtination hingegen, daß auf Seiten der Erwählten gar kein Verdienſt ſtatt finde; daß Gott bey der Gnadenwahl ohne allen äußern objectiviſchen Grund handle, und nicht einmal darauf ſehe, ob die Erwählten der ihnen beſtimmten Gnade widerſtreben, oder ob ſie dieſelbe annehmen werden, damit ja dieſelbe ganz ein Werk ſeiner freyen und ganz unbedingten Gnade ſeyn möge. Auguſtin hatte nicht immer eben dieſelbe Sprache geführt; hatte ſich oft in ſeinen Meynungen widerſprochen; hatte zuweilen von ganz verborgnen und dem menſchlichen Verſtande unergründlichen Urſachen der Prädeſtination geredet. Weil er indeß doch ſich immer mehr zu der Meynung geneigt hatte, die in den neuern Zeiten von der ſtrengen reformirten Partey angenommen worden iſt: So trat auch Lombard derſelben bey, und ſuchte bloß ſeinen Vorgänger mit ſich ſelbſt ſo gut zu vereinigen, als ſolches bey einer ſo verzweifelten Sache geſchehen konnte, welches aber nicht anders möglich war,

als daß er immer wiederholte, daß die Verworfnen nicht von Gott beſtimmt wären, böſe zu ſeyn, obgleich die Prädeſtination der einzige Grund des Guten ſey, was die Prädeſtinirten unter den Sündern zu thun, wieder fähig würden.

Von den Fragen über die Prädeſtination kömmt Lombard auf die Fragen, welche zu ſeiner Zeit über die Beſchaffenheit der göttlichen Allmacht aufgeworfen und auf verſchiedne Weiſe beantwortet wurden. Kann Gott alles thun, er mag es wollen, oder nicht, oder kann er nur das thun, was er will, oder nur dasjenige, was er thut? Können die Geſchöpfe vieles thun, was Gott, als Gott, nicht thun kann: Wie kann man denn ſagen, daß er alles thun könne? Dieſe Frage beantwortet er zuerſt, und behauptet, die Handlungen, welche ſeine Geſchöpfe thun können, und er nicht thun kann, gehörten zum Umfange ſeiner Macht, weil er ihnen das Vermögen zu denſelben darreicht. Was das Böſe betrifft, was ſie thun oder leiden können: So bemerkt er, daß das Wort können in dieſer Verbindung uneigentlich genommen werde, und dieß Können nicht eigentlich ein Vermögen, ſondern vielmehr ein Unvermögen, oder ein Mangel des Vermögens ſey. In Rückſicht auf die andern Fragen ſagt er, daß Gott allmächtig genannt zu werden verdiene; theils weil er keine Verminderung ſeiner unendlichen Vollkommenheit leiden; theils weil er alles, was er will, und auch dasjenige, was er nicht will, weil es wider ſeine Gerechtigkeit und Würde ſtreitet, thun könne, ob er es gleich nie thun wird, noch thun will. Auguſtin hat darüber viel Sätze, welche einander aufzuheben ſcheinen, deren Widerſprüche er dadurch heben will, daß er einen nach dem andern einzuſchränken und zu beſtimmen ſucht. Er verwirft die Behauptung derjenigen, welche

meynten, daß Gott nichts könne, als was er thut, weil er nichts vermöge als was recht und gut ſey, nichts aber recht und gut ſeyn könne, als was er thut. Dagegen behauptet er, daß Gottes Macht ſich weiter erſtrecke, als ſeine Gerechtigkeit; daß Er zwar nichts thun werde, noch thue, was ſeiner Güte und Heiligkeit widerſtreitet; daß aber daraus ſich nicht ſchließen laſſe, daß ihm das Vermögen dazu fehle. Eben ſo beantwortet er den Grund, den man zum Beweiſe brauchte, daß Gott nichts könne, als was er zu thun ſchuldig ſey, oder thun darf; daß er aber nichts thun dürfe, als was er thut; daß er folglich nichts zu thun vermöge, als was er thut. Schuldig ſeyn, etwas zu thun, oder etwas nicht thun dürfen, ſind zweydeutige Ausdrücke, aus denen alſo kein feſter und ſichrer Schluß und Beweis hergeleitet werden kann. Eigentlich müßten die Ausdrücke, ſchuldig ſeyn, etwas zu thun, etwas nicht thun dürfen, oder nicht thun, gar nicht von Gott gebraucht werden. Denn ungeachtet es gewiß iſt, daß Gott nichts thut, als was gut und billig iſt; was mit ſeiner Gerechtigkeit und Güte übereinſtimmt, ſo folget doch nicht daraus, daß er nicht auch andre ſeinen Vollkommenheiten nicht widerſtreitende Dinge thun könne, als diejenigen, die er thut, welche unrichtige Folge eingeräumet werden müßte, wofern er nichts thun könnte, als er wirklich thut, oder thun will. Denn thut er nicht alles, was gut und recht iſt, ſo unterläßt er ſolches nicht wegen ſeines Unvermögens dazu, ſondern aus andern Gründen, wir mögen dieſelben einſehen und begreifen, oder nicht. Dieſes vorausgeſetzt, kann es ihm freylich nicht ſo ſchwer fallen, die dem Scheine nach einander widerſprechenden und zum Beweiſe des Gegentheils gemißbrauchten Stellen der Väter mit einander zu vereinigen, und deswegen übergehe ich die Erzählung der Art und Weiſe, wie er ſie mit einander zu vereinigen ſucht.

Weiter

Weiter wurde zu Lombards Zeiten gefragt, ob Gott das, was er macht, auch beſſer, und auf eine beßre Weiſe machen könne, als ers macht. Einige glaubten, er vermöge weder das eine noch das andre, und beydes ſey kein Gegenſtand ſeiner Allmacht, weil, wofern er beydes vermöchte und es doch unterließe, daraus folgen würde, daß Gott neidiſch ſey, und dieß ſtreitet wider ſeine unendliche Vollkommenheit. Er hingegen behauptet, daß Gott alles, was er macht, ſo gut macht, als es ſeiner Empfänglichkeit wegen ſeyn kann, und in Anſehung ſeiner Weisheit auch auf die beſte Weiſe. Es liegt demnach die Schuld, daß das, was Gott macht, nicht beſſer iſt, als es iſt, weder an der Unendlichkeit ſeines Vermögens noch an ſeiner Weisheit, ſondern daran, daß ſeine Geſchöpfe keine größre, das iſt, nicht die höchſte, nicht die unendliche Vollkommenheit faſſen können. Sie können immer vollkommener werden, aber niemals können ſie die höchſte Vollkommenheit erreichen; denn der Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe iſt weſentlich; und dieſes kann ſeinem Urheber niemals gleich werden, noch aufhören, ein Geſchöpf zu bleiben.

Endlich wird gefragt, ob Gott alles allezeit könne, was er vordem vermocht hat. Einige ſagten, Gott konnte einſt Menſch werden, und ſterben, und das kann er itzt nicht. Alſo hat er einmal eine Macht gehabt, die er itzt nicht hat; folglich ſcheint er nun einen Theil ſeiner Macht verloren zu haben. Lombard antwortete darauf, daß dieſes ein ſophiſtiſcher Schluß wäre. Denn wie Gott vordem die Macht hatte, Menſch zu werden, welches er nun nicht werden kann, weil er ſolches ſchon iſt: So hat er auch itzt die Macht, Menſch zu ſeyn und zu bleiben, und dieſes Vermögen iſt von dem Vermögen, Menſch zu werden, nicht verſchieden. Beydes iſt vielmehr Eine

und dieſelbe Macht. Die Zeit iſt außer Gott; folglich kann ſie in Gott kein Grund irgend einer Veränderung in ihm ſeyn. Wie Gott alles allezeit weis, was er einmal gewußt hat, ſo kann er auch allezeit thun, was er ſchon gethan hat; könnte er noch thun, was er bereits gethan hat, ſo würde Er nicht immer Ein und daſſelbe Vermögen, ſondern zu verſchiednen Zeiten immer eine andre Macht beſitzen, als er immer hat.

Das erſte Buch der theologiſchen Lehrſätze von Peter Lombarden breitet ſich vom fünf und vierzigſten Abſchnitte bis zum letzten noch über die Lehre von dem göttlichen Willen aus. Der Wille Gottes gehört zu ſeinem Weſen; denn ſeyn und etwas wollen iſt bey Gott einerley. Sein Wille, mit dem er immer will, iſt keine Gemüthsbewegung, iſt kein Affect, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt, wodurch er will. Wie unſtreitig indeß dieſes iſt, ſo kann doch deswegen nicht gefolgert werden, daß Gott das alles ſey, was er will. Denn man kann wohl ſagen, daß Gott alles wiſſe; wer wollte aber deswegen glauben, daß Gott das alles ſey, was er weis? Die Erkenntniß von einem Objecte iſt nicht das Object ſelbſt; eben ſo kann auch der Gegenſtand des Willens nicht der Wille ſelbſt ſeyn.

Dieſer Wille Gottes iſt die Urſache aller Dinge, die zur Wirklichkeit kommen, vor welcher keine andre Urſache vorher geht; denn er iſt ewig, nach dem auguſtinianiſchen Schluſſe: Jede wirkende Urſache iſt größer, als ihre Wirkung. Nichts kann größer ſeyn, als der Wille Gottes; alſo kann auch keine Urſache des göttlichen Willens angegeben werden.

In der Schrift wird oft das Geſetz, welches Gott giebt, ſein Verbot, ſeine Zulaſſung, ſein Wille genannt, und

und ſofern läßt ſich wohl ſagen, daß Gott mehr, als einen; daß er viele Willen habe, ungeachtet nur Ein Wille in ihm iſt. Befehl, Verbot und Rathſchluß werden aber darum alſo genannt, weil ſie Zeichen ſeines Willens ſind. Ob indeß gleich Vorſchriften, es werde nun dadurch etwas befohlen oder unterſagt, ſein Wille heißen, ſo folgt dennoch nicht, daß alles, was Gott zu thun befiehlt, auch zur Wirklichkeit kommen ſolle. So erhielt Abraham den Befehl von ihm, daß er ſeinen Sohn opfern ſollte, und doch wollte er das nicht, ſondern gebot es nur, um Abrahams Glauben zu prüfen. Sein Wohlgefallen an einem Gegenſtande heißet auch ſein Wille, und darum iſt es nöthig, ſobald man die Schrift lieſt, genau Acht zu haben, welchen Willen Gottes ſie meynt, wenn ſie davon redet; bloß die Wirkungen und Zeichen deſſelben, oder ſein Wohlgefallen. Dieſes iſt ewig; die Aeußerungen und Zeichen ſind es nicht. In ſofern ſein Wille ſein Wohlgefallen iſt, ſo geſchieht alles, was er will, und, was er nicht will, das kann auch nicht geſchehen. Ganz anders verhält es ſich mit den Arten ſeines tropiſchen Willens; denn Gott kann manches befehlen oder verbieten, welches doch nicht geſchehen, ſondern unerfüllet bleiben wird.

Aber wenn alles geſchieht, was der Wille Gottes will, der ſein Wohlgefallen heißt: Was bedeutet denn die Klage Jeſu, daß er die widerſpenſtigen Jüden ſo oft unter ſeine Flügel hat verſammeln wollen; daß ſie aber nicht gewollt hätten. Und was ſollen wir von dem Sinne der apoſtoliſchen Verſicherung denken, daß Gott alle Sünder ſelig machen wolle. Lombard fürchtet, daß, wenn dieſe bibliſchen Ausſprüche natürlich in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erklärt würden, daraus folgen müßte, daß nicht alles das geſchehe, wor-

an Gott Wohlgefallen habe. Wegen dieſer Furcht, daß dadurch dieſe Lehre eingeſchränkt werden möchte, nimmt er zu der gewaltſamſten Auslegung ſeine Zuflucht, damit nur Auguſtins Particularismus bey Würden bleiben möge. In der erſten Stelle ſoll Chriſtus ſagen: Welche von denen Kindern ich unter meine Flügel habe ſammeln wollen, die habe ich, ungeachtet du, o Jeruſalem, nicht gewollt haſt, unter dieſelben verſammelt. Was den Sinn der apoſtoliſchen Verſicherung betrifft, daß Gott alle Menſchen ſelig haben will: So ſoll damit gelehrt werden, daß Gott alle Menſchen, welche er ſelig zu machen beſchloſſen hat, auch ſelig mache, da doch dieſe Worte, wofern ihnen nicht der härteſte Zwang angethan wird, nichts anders ſagen und anzeigen können, als daß es Gottes ernſtlichſter Wunſch und ſein ewiges Verlangen ſey, alle Menſchen zur Seligkeit zu führen, ungeachtet er nach dieſem Verlangen keine gewaltſamen Mittel brauchen kann, ihnen eine Seligkeit aufzudringen, welche ſie verſchmähen. Aber es iſt leider! nur zu oft geſchehen, daß Dogmatik nicht aus der Schrift genommen, ſondern derſelben untergeſchoben, und doch für ein ächtes Kind derſelben ausgegeben worden iſt!

Von dem Verhältniſſe des göttlichen Willens gegen das Böſe, was geſchieht, werden verſchiedne Meynungen vorgetragen und geprüft. Einige ſagten: Gott will, daß das Böſe geſchehe, ob er gleich das Böſe ſelbſt nicht will. Wollte, ſagen ſie, Gott nicht, daß das Böſe ſeyn und geſchehen ſollte, ſo würde es keinesweges ſeyn und geſchehen. Denn geſchähe es doch, ungeachtet er wollte, daß es nicht geſchehen möchte: So würde etwas ſeinem Willen und ſeiner Macht widerſtehen; er würde nicht allmächtig ſeyn, weil er das nicht ausrichten kann, was er will. Wie könnte wider ſeinen Willen etwas geſchehen,

ſchehen, da es heißt: Wer kann ſeinem Willen widerſtehen? Es muß folglich gut ſeyn, daß Böſes da iſt und geſchieht; denn wie könnte derjenige, der unendlich gut iſt, zugeben, daß es geſchähe? Andre wollen nicht einräumen, daß Gott das Böſe geſchehen laſſen wolle, weil ſie die Folgerung daraus fürchten, daß Gott für den Urheber alles Böſen erkläret werden möchte. Daß indeß Gott nicht wolle, daß Böſes geſchehe, das wollen ſie auch nicht geſagt haben, um der Folgerung auszuweichen, daß Gott nicht allmächtig ſeyn müſſe, wofern etwas geſchieht, was doch nach ſeinem Willen nicht geſchehen ſoll. Lombard hat hier, obgleich nicht aus ſeinem eignen, ſondern aus Auguſtins Geiſte Spitzfindigkeiten, welche, fürchte ich, in keine Sprache überſetzt werden können, weil die Lateiner die Vorſtellung: Nicht wollen auf eine zwiefache Weiſe ausdrücken können; einmal mit dem Wort Wollen und dem vorangeſetzten Verneinungswort: Nicht, non velle; hernach aber mit einem einzigen Worte, welches die Negation mit dem Begriffe des Willens auf einmal verbindet: *Nolle.* *) Wie ſehr wären die Chriſten zu beklagen, wenn dieß alles unentbehrliche Weisheit für ſie ſeyn ſollte.

Auguſtin hatte geſagt, es ſey etwas Gutes, daß Böſes geſchehe; eine allmächtige Güte würde dieß nicht zulaſſen, wenn es nicht gut wäre. Es ſoll aber gut ſeyn, weil Gott aus dem Böſen Gutes hervorzubringen weis. Der allmächtige Gott, der alles regiert und dazu die höchſte

*) Non Deo *volente*, vel *nolente*, ſed non volente fiunt mala, quia non ſubeſt Dei voluntati ut malum fiat, vel non fiat, ſed ut fieri ſinat, quia bonum eſt, ſinere mala fieri et utique volens ſinet non volens mala, ſed volens ſinere ſinit, ut ipſa fiant, quia nec mala ſunt bona, nec ea fieri vel eſſe bonum eſt.

höchſte Gewalt beſitzt, würde es nicht werden laſſen, wofern er nicht ſogar allmächtig und gut wäre, daß er auch damit Gutes thun könnte. Alſo hat ers für beſſer gehalten, auch das Böſe zum Guten zu brauchen, als daſſelbe nicht zuzulaſſen. Darum ſagt die Schrift, daß ſelbſt das Böſe den Guten zum Beſten dienen müſſe. Ja es heißt deswegen zuweilen das Böſe gut, wenn es jemanden zum Nutzen gereicht; ungeachtet daraus nicht folget, daß, was dieſen oder jenen gut iſt, auch an ſich betrachtet gut genannt zu werden verdiene. Etwas iſt gut, ſowohl an ſich ſelbſt, als demjenigen, dem es wiederfährt, wiewohl es dem nicht gut iſt, der es thut; zum Exempel, wenn dem Armen geholfen wird, aber nicht um Gottes willen. Manches iſt an ſich gut, iſts auch demjenigen, der es thut, aber nicht demjenigen, dem es wiederfährt, als wenn die Wahrheit um Gottes willen einem, der ihr nicht gehorſam ſeyn will, verkündiget wird. Manches iſt auch an ſich, und dem, der es thut, und dem, dem es geſchieht, gut, als wenn man um Gottes willen die Wahrheit den Gläubigen prediget. Deswegen ſagt der Apoſtel: **Wir ſind Gott ein angenehmer Geruch; einigen ein Geruch zum Leben;** andern **ein Geruch zum Tode.** Endlich iſt auch manches, was weder an ſich, noch demjenigen, der es thut, noch demjenigen, dem es ſchadet, gut iſt, und doch zu etwas taugt. Deswegen ſagt Auguſtin: Von der Dreyeinigkeit iſt alles Gute erſchaffen worden; alles iſt ſehr gut, weil daraus die bewundernswürdige Schönheit des Ganzen hervorſtralt. Denn da dienet auch das Böſe, weil es zum Guten gelenkt iſt, und ſich an ſeinem rechten Orte befindet, zum Preiſe, und zur Erhöhung des Guten, indem ſein Werth durch die Vergleichung mit dem Böſen deſto mehr in ſeiner Herrlichkeit erſcheint. Es iſt der Schatten, wodurch das Licht deſto angenehmere Eindrücke auf

den

den macht, der beydes zugleich wahrnimmt und mit einander zuſammen hält. Oft gereichet ſogar das Böſe denen, die es thun, durch ſeine Folgen zum Guten. So fällt Petrus, und wird dadurch deſto weiſer und demüthiger. So werden die Gläubigen durch das Böſe, was ſie leiden, von manchen ihnen noch anhängenden Schlacken der Sünde gereiniget, gleichwie ſie dadurch in der Tugend geübt werden, oder das Elend des gegenwärtigen Lebens deſto mehr empfinden lernen. Wer erkennet hier nicht die erſten Keime der Leibnitzianiſchen Theodicee.

Indeß kann daraus, daß es gut ſeyn kann, wenn Böſes geſchieht, nicht geſchloſſen werden, daß Gott der Urheber des Böſen ſey. Denn nur der iſt der Urheber des Böſen, der es thut, nicht aber derjenige, der es zuläßt, wofern nicht allein das Beßre dadurch nicht gehindert, ſondern ſogar nur zugelaſſen wird, weil er daſſelbe zum Guten anzuwenden weiß. Es iſt nicht gut, daß der Menſch ſich verſchlimmert; aber davon iſt nicht Gott die Urſache, denn er iſt nur die Urſache alles Guten. Daß etwas ſich dahin neigt, das nicht zu ſeyn, was es ſeyn ſoll, darinnen beſteht das Böſe; dahin aber kann Gott ſich niemals neigen; denn er iſt der Grund bloß von der Neigung, das zu ſeyn, oder zu werden, was jedes doch ſeyn ſoll. Folglich kann Gott nicht der Urheber des Böſen ſeyn. Mit Unwillen verwirft Peter Lombard die Sophiſterey: Daß Böſes da iſt, das iſt wahr; alle Wahrheit iſt von Gott, alſo iſt alles Böſe von Gott. Er beantwortet dieſelbe mit einem ihr ganz ähnlichen Trugſchluſſe: Gott verbietet zu ſtehlen; wahr iſt es, daß geſtohlen wird; alſo verbietet Gott, was wahr iſt. Lombard hat Recht zu ſagen, daß dergleichen Beſtreitungen der Unſchuld Gottes an dem Böſen keiner Antwort werth ſind; denn das Sophiſtiſche darinnen iſt gar zu auffallend.

So

So wahr dieß alles iſt, ſo weit entfernt ſich Lombard von der Wahrheit, wenn er beweiſen will, daß der Wille Gottes allezeit von dem Menſchen erfüllet werde, wohin dieſer ſich auch wenden mag, zum Guten oder zum Böſen; daß alſo allezeit geſchehe, was ſein Schöpfer will, auch wenn er beleidiget wird; denn alsdann will Gott uns entweder vergeben, wenn wir Buße thun, oder er will uns ſtrafen, wenn wir im Böſen beharren. Hierinnen wird man ihm gern beypflichten; aber wer kann das, was er hinzuſetzt, was aber Ceillier gewiß nicht ohne Bedacht in ſeinem Auszuge dieſes ſo berühmten ſcholaſtiſchen Lehrbuchs mit Stillſchweigen übergangen hat, ohne Mißvergnügen aushalten, daß Gott nicht deswegen allen ſeinen vernünftigen Geſchöpfen das Gute befohlen und das Böſe unterſagt habe, weil er gewollt habe, daß es von allen geſchehen ſollte, ſondern in der Abſicht ſeine Gerechtigkeit zu offenbaren, und den Sündern alle Entſchuldigung zu nehmen? Wer kann ein wahres Gefühl der Ehrfurcht gegen Gott haben, und es ohne Schaudern anhören, wenn geſagt wird: Gott habe, was er allen befohlen oder verboten habe, nur von einigen gethan, und von einigen nicht beobachtet, von einigen nur unterlaſſen, von andern aber nicht unterlaſſen haben wollen, damit die Guten durch ihren Gehorſam die Seligkeit, die ihnen bereitet worden ſey, erlangen; die Böſen aber durch ihren Ungehorſam mit den Strafen belegt werden möchten, die er ihnen beſtimmt habe? Wohin kann die Menſchen nicht die blinde Abhängigkeit von dem Anſehn eines großen Mannes führen?

Nach der Lehre von Gott folget im zweyten Buche die Lehre von der Schöpfung aller körperlichen und unkörperlichen Dinge und von allem dem, was zu dieſem

Artikel

Artikel des kirchlichen Lehrbegriffes gerechnet werden kann, in drey und vierzig Diſtinctionen. Gleich im Anfange wird den Philoſophen des Heidenthums, dem Plato ſowohl, als dem Ariſtoteles widerſprochen, weil ſie verſchiedne Grundurſachen der zur Welt gehörigen Dinge und ihrer Veränderungen angenommen, die Welt ſelbſt aber und die Materie für ewig gehalten hatten. Plato nahm drey Principia an, Gott, das Muſter, oder die Idee, wornach die Welt eingerichtet worden ſeyn ſollte, und die Weltſeele, oder wie Lombard meynte, die Materie. Ariſtoteles behauptete eben ſo viele, die er aber mit andern Namen bezeichnete. Faſt alle Weiſen des Alterthums vereinigen ſich in der Meynung von drey Urgründen der Welt, einer wirkenden, einer exemplariſchen, und einer materialen Urſache, wozu einige noch die Endurſache hinzufügten. Dieſen allen widerſpricht Moſes mit ſeiner Erklärung: **Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erden.** Peter Lombard erklärt zuförderſt die Worte ſchaffen und machen. Etwas aus nichts zur Wirklichkeit bringen heißt ſchaffen, hingegen iſt machen ein Wort von weiterer Bedeutung, und heißt nicht allein einem Dinge, das noch nicht war, Weſen und Daſeyn mittheilen, ſondern auch etwas aus einem bereits vorhandenen Stoffe bilden. Von Engeln und Menſchen kann man deswegen ſagen, daß ſie etwas machen; aber nicht, daß ſie etwas ſchaffen. Freylich hat Lombard keinen Beweis geführt, daß ſchaffen im Ebräiſchen, im Griechiſchen und im Lateiniſchen bloß dieſe beſtimmte und keine andere Bedeutung habe: Indeß kann es dem Dogmatiker gern vergönnt ſeyn, einem oder dem andern Worte eine eingeſchränktere Bedeutung zu geben, wenn verſchiedne Vorſtellungen mit verſchiednen Worten zu bezeichnen ſind, damit man ſie deſto feſter halten könne;

könne; nur muß er die Schriften, deren Meynung er erklären will, nicht ſo auslegen wollen, als ob ihre Verfaſſer mit gewiſſen Ausdrücken immer bloß die Ideen verknüpft hätten, welche ſie damit zu verbinden für gut finden, und dieß iſt freylich ein gemeiner Fehler der ältern und neuern Dogmatiker.

Um aber die Vorſtellungen, welche mit den Worten Schaffen und Machen verknüpft werden ſollen, wenn ſie von Gott gebraucht werden müſſen, der Hoheit und Unendlichkeit Gottes gemäß einzurichten, ſo bemerkt Peter Lombard, daß ſie in einem viel höhern und alle Unvollkommenheit ausſchließendern Sinne von ihm zu verſtehen ſind, als von den Menſchen. Wenn Menſchen etwas ſchaffen oder machen, ſo kann dieß nicht ohne Bewegung, oder Leidenſchaft geſchehen. Sie verändern ſich dabey, oder müſſen ſelbſt eine Veränderung erfahren. Dieß läßt ſich nicht bey Gott denken. Er ſchafft, wenn er will, daß etwas ſey, was noch nicht war; er macht, wenn er will, daß aus dem, was da iſt, etwas neues hervor gehen ſoll. Er aber bleibt in ſeinem Weſen und Willen immer derſelbe. Das neue, das durch ſeinen Willen entſtehet, iſt nicht in ihm, ſondern außer ihm. Wie durch die Hitze der Sonne viele Dinge bewirkt werden, ohne daß in ihr eine uns merkliche Bewegung oder Veränderung vorgeht: So entſpringen auch durch den Willen des Schöpfers ſtets neue Geſchöpfe und Veränderungen, ohne daß in ihm neue Arten des Willens entſtehen. Wollen und thun iſt bey Gott einerley. Der Grund ſeines Willens aber, außer ſich zu wirken, iſt ſeine Güte. Denn dieſe iſt ſo groß, daß er, der ewig ſelig iſt, auch andere Weſen an dem Genuſſe ſeiner Seligkeit Theil nehmen laſſen will, weil er weiß, daß ſie mitgetheilt und

und doch durch die Mittheilung nicht verringert werden könne. Zu nützen war dem, der das höchſte Gut iſt, anſtändig; dem Allmächtigen anſtändig, nicht ſchaden zu wollen.

Weil nun kein Weſen der göttlichen Seligkeit anders theilhaftig werden kann, als durch den Verſtand, ſo erſchuf Gott vernünftige Weſen, weil dieſe ſeine Seligkeit erkennen, lieben, und genießen konnten, und zwar zwo verſchiedne Claſſen; eine, deren Mitglieder bloß Geiſter oder Engel, und eine, in welcher die dazu gehörigen Geſchöpfe mit einem organiſchen Körper verbunden waren. Fragen wir alſo, was denn Gott bewogen hat, Engel und Menſchen zu ſchaffen, ſo iſt unſre Antwort: Bloß ſeine Güte. In Abſicht aber auf die vernünftigen Geſchöpfe ſagen wir, daß Gott dieſelben zu ihrem Nutzen erſchaffen habe. Denn es iſt den vernünftigen Geſchöpfen nützlich, Gott zu dienen und ſeiner zu genießen; er ſelbſt bedarf es nicht, daß ihm das Geſchöpf diene; das Geſchöpf hingegen bedarf es, daß es ihm gehorſam werde, und ihn verehre.

Was ins Beſondre den Menſchen betrifft, ſo wurde, wie er erſchaffen wurde, um Gott zu dienen, um ſeinet willen die Welt erſchaffen, um ihm zu dienen. Die Glückſeligkeit des Menſchen war es, warum Gott wollte, daß der Menſch ihm und die Welt dem Menſchen dienen ſollte. Alles, kann man alſo mit dem Apoſtel ſagen, iſt unſer; das, was über uns iſt, Gott oder die Dreyeinigkeit; alles was uns gleich iſt, und die Engel, mit denen wir in Geſellſchaft leben ſollten; denn wir ſollen ihnen dereinſt gleich werden; endlich auch alles, was unter uns iſt. Es wird zwar zuweilen in der Schrift, das heißt, nicht in der Offenbarung, ſondern in den Schriften der Kirchenväter geſagt, daß die Menſchen

erſchaffen worden wären, um den Verluſt von Einwohnern, den der Himmel durch den Abfall vieler Engel erlitten hatte, zu erſetzen: allein Lombard macht die Anmerkung, dieſes müſſe nicht ſo verſtanden werden, als ob der Menſch nicht würde erſchaffen worden ſeyn, falls die Engel nicht gefallen wären. Die Meynung ſoll vielmehr bloß die ſeyn, daß eine ſolche Ergänzung einige Nebenabſicht bey den übrigen großen Urſachen von der Schöpfung des Menſchen geweſen wäre. Auguſtin hatte zuerſt dieſen Einfall gehabt; denn ein Einfall iſt die ganze Meynung und weiter nichts. Anſelm von Canterbury hatte dieſen Gedanken weiter ausgeſchmückt, und Lombards Zeitgenoſſen fanden viel Geſchmack daran, wie man ſich aus dem Vorhergehenden erinnern wird. Allein Lombard fieng an, ungeachtet ſeiner ſo großen Ehrfurcht gegen ſeinen Auguſtin, über dieſe Meynung freyer zu denken, als noch jemand gewagt hatte. Er ſpricht von derſelben nur noch in einigen Stellen; aber mit einer ſolchen Gleichgültigkeit, daß es jedem in die Augen fällt, wie geringe Vorſtellungen er ſich von dem Werthe und dem Nutzen dieſes zwar ſinnreichen aber doch unerweislichen Gedankens machte.

Weit wichtiger iſt Lombarden die Frage, warum Gott einige Seelen mit Körpern zu vereinigen beſchloſſen hat, da doch die Freyheit von einer ſolchen Verbindung denſelben mehr Würde zu geben ſcheint, als ſie in derſelben haben kann. Darauf, ſagt er, könne man zuerſt antworten, daß es Gott gewollt habe, und bey dem Willen Gottes brauche man nach keiner Urſache zu fragen. Man könne aber, meynt er, auch, ohne zu irren, ſagen, daß der Schöpfer durch eine beſondre Art von Geſchöpfen habe zeigen wollen, welch eine glückſe-

glückſelige Vereinigung zwiſchen ihm und zwiſchen erſchaffenen Geiſtern ſtatt haben könne. Ohne ein ſolches Beyſpiel möchte die Creatur auf den Gedanken gefallen ſeyn, daß ſie keiner Vereinigung mit dem Schöpfer fähig ſey, durch welche ſie ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu lieben, und durch dieſe Liebe unausſprechlich ſelig zu werden vermöge. Daß hingegen ſolches nicht unmöglich ſey, konnte ſie aus der Vereinigung eines Geiſtes, welches unter den erſchaffenen Weſen unſtreitig das Allerherrlichſte iſt, mit einem ſo geringen und niedrigen Weſen, als der Leib des Menſchen in ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit iſt, ſo zu reden, augenſcheinlich erkennen. War zwiſchen dieſen beyden ſo erſtaunlich weit von einander unterſchiedenen Weſen eine ſo innige Freundſchaft möglich; konnte der geringere Theil durch den beſſern und vortreflichern in ſeiner Verbindung mit ihm belebt; konnte dieſer ſo ſehr dadurch verſchönert und erhöht werden: wie vielmehr mußte nicht ein jeder endlicher Geiſt durch die Vereinigung mit dem Unendlichen veredelt werden, und durch ſeine unausſprechliche Liebe gegen ihn an Würde, Hoheit und Seligkeit gewinnen können? Freylich ſetzte er die menſchlichen Seelen anfänglich in einen niedrigen Zuſtand auf die Erde; aber er ließ ihnen doch den Uebergang in einen höhern offen, und gab ihnen dadurch zugleich Gelegenheit und Reiz, durch ein ihm gefälliges Verhalten ihrer Verſetzung in eine größere Herrlichkeit gewiß zu werden. Dieß iſt unſtreitig weit vernünftiger und mit der urſprünglichen Lehre des Chriſtenthums übereinſtimmiger, als was Auguſtin und Anſelm von der Ergänzung des durch den Fall einiger Engel entvölkerten Himmels durch Menſchen philoſophirt, oder vielmehr geträumt hatten.

Peter Lombard handelt nun zuförderſt von den Engeln, und zwar erſt, wenn und wo ſie erſchaffen worden ſind. Die Meynungen über die Zeit und über den Ort ihrer Schöpfung waren verſchieden. Einige glaubten, daß die Geiſter, die Seelen und die Engel vor der Körperwelt; andere meynten, daß ſie mit der Körperwelt zugleich hervorgebracht worden wären. Lombard hält es mit dieſen, ungeachtet dieſelben ſo wenig Hiſtorie für ſich hatten, als die andern. Denn alles was ſowohl die eine, als die andre Parthey für ihre Meynung anführen konnte, beſtand bloß in myſtiſchen Erklärungen einiger Schriftſtellen, und auf wie mancherley Weiſe konnten nicht dieſe gedeutet werden, wenn man den eigentlichen Wortverſtand derſelben verließ? Nicht anders verhält es ſich mit dem Orte der Schöpfung, der nicht der am zweyten Tage erſchaffene unſichtbare, ſondern der empyräiſche Himmel ſeyn ſoll, den Gott gleich am erſten Tage erſchaffen und mit Engeln erfüllt habe, den auch einige nicht vom Feuer, ſondern von ſeinem Glanze den feurigen, wie auch den intellectualen Himmel zu nennen pflegten. Dieſer wurde mit der körperlichen Welt und ihren Bewohnern zugleich erſchaffen; zum Theil gebildet, zum Theil noch ungebildet, weil die Ausbildung der Geſchöpfe erſt nach und nach erfolgen ſollte.

Hierauf trägt Lombard ſeine Gedanken von der Natur und den Eigenſchaften der Engel vor. Dazu rechnet er die Einfachheit ihres Weſens, ihre Perſönlichkeit, ihren Verſtand, ihr Gedächtniß, ihren Willen, und die Freyheit deſſelben. In gewiſſen Beſchaffenheiten ſind ſie einander alle vollkommen gleich. Sie ſind alle Geiſter; alle, weil ſie einfache Weſen ſind, unzerſtörbar und unſterblich. In der Feinheit ihres Weſens hinge-

hingegen; (ſubtilitatem eſſentiae nennt er dieſelbe;) in der Weisheit des Verſtandes und in der Freyheit des Willens ſollen ſie, den Stufen dieſer Eigenſchaften nach, von einander unterſchieden ſeyn, wiewohl nur Gott die verſchiedenen Abſtufungen dieſer Beſchaffenheiten überſchauen und begreifen kann. Ob ſie alle gut, oder einige böſe erſchaffen worden ſind; ob zwiſchen dem Falle derer, die von Gott abtrünnig wurden, und zwiſchen ihrer Schöpfung einige Zeit verfloſſen ſey, oder nicht; ob einige gleich im Augenblicke ihrer Schöpfung fielen oder nicht, darüber wurden verſchiedne Meynungen behauptet. Manche hatten ſogar behauptet, daß einige Geiſter ſogleich böſe erſchaffen worden, und nicht erſt durch den Mißbrauch ihres freyen Willens gefallen wären; eine Meynung, die ſelbſt Auguſtin zu begünſtigen ſchien. Andre glaubten, daß alle Engel im Anfange gut und gerecht oder unſchuldig und rein von allem Böſen erſchaffen worden wären, ungeachtet ſie noch keine Fertigkeit in der Tugend gehabt hätten, womit ſie erſt in der Folge von Gottes Gnade begabt worden wären. Sie waren alle gut; nicht durch den rechten Gebrauch des freyen Willens, ſondern durch die Wohlthat der Schöpfung. Sie konnten ſtehen; das heißt, ſie hatten das Vermögen, nicht zu fallen; ſie konnten ſündigen, weil ſie einen freyen Willen hatten; ſie konnten aber auch nicht ſündigen, ungeachtet ſie, ohne eine hinzukommende neue Gnade in der ihnen anerſchaffenen Vollkommenheit nicht zunehmen, noch eine höhere Glückſeligkeit durch die Kraft ihres freyen Willens erreichen konnten. Auch die engliſche Natur war in dieſer Hinſicht noch gewiſſermaßen ungebildet, informis, und folglich einer größern Ausbildung fähig. Die Engel konnten demnach nicht böſe erſchaffen ſeyn; eine Meynung, wider die ſich ſelbſt die Vernunft erklärt,

 weil

weil daraus folgen würde, daß Gott der Urheber des Böſen ſey. Wären ſie böſe erſchaffen, ſo könnte man nicht ſagen, daß ſie gefallen wären; denn jeder Fall ſetzt die Idee eines vorhergehenden beſſern Zuſtandes voraus. Folglich muß doch zwiſchen ihrer Schöpfung und zwiſchen ihrer Abtrünnigkeit einige Zeit verfloſſen ſeyn, wie klein man auch ihre Dauer annehmen mag. Heißt es alſo, daß der Satan vom Anfange an ein Mörder geweſen ſey, ſo iſt die Meynung, er ſey es gleich nach ſeinem Anfange oder Urſprunge geworden.

Man wollte wiſſen, was die Engel in ihrem erſten Urſprunge für eine Erkenntniß und Weisheit gehabt hätten: Lombard antwortet, ſie hätten eine dreyfache natürliche Erkenntniß gehabt; ſie wußten nämlich, daß ſie erſchaffen waren; ſie wußten, von wem ſie erſchaffen waren; ſie wußten, mit wem ſie erſchaffen waren. Deswegen hatten ſie auch einige Liebe gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, und gegen andre, ob ſie gleich dadurch nichts verdienten.

Wurden die Engel vollkommen und ſelig, oder wurden ſie unvollkommen oder elend erſchaffen? Weder ganz vollkommen noch ſelig, aber auch nicht elend, antwortet Lombard. Ob diejenigen, welche gefallen ſind, ſolches nicht vorher wußten; ob denen, die nicht fallen würden, einige Vorerkenntniß ihrer künftigen Seligkeit von Gott mitgetheilt worden ſey, darüber läßt ſich mit Gewißheit nichts beſtimmen. Auf die Frage: Sind die Engel auch vollkommen oder unvollkommen erſchaffen worden, kann man auch antworten, daß ſie in gewiſſer Abſicht vollkommen, und in gewiſſer Abſicht unvollkommen erſchaffen worden ſind; denn eine Sache kann in einem dreyfachen Sinne vollkommen ſeyn; der Zeit nach, der Natur nach, und ganz oder unendlich

vollkom-

vollkommen. Der Zeit nach iſt das vollkommen, was der Zeit und den Umſtänden nach ſeine gehörige Güte hat, und ſo vollkommen waren die Engel in ihrem Urſprunge. Der Natur nach heißt das vollkommen, was der Natur zur Verherrlichung dient; ſo vollkommen wurden die Engel, als ſie im Guten beſtätiget worden waren, und das werden auch die Heiligen nach der Auferſtehung ſeyn. Ganz und unendlich vollkommen iſt nur dasjenige, dem niemals etwas Gutes mangelt, das auch die Urſache alles Guten iſt. Die erſte Art der Vollkommenheit iſt der erſchaffenen Natur in ihrem Urſprunge eigen; die andre macht die Würde der verherrlichten Natur aus; die dritte iſt der ausſchließende Vorzug des unerſchaffenen Weſens.

Nunmehr wird unterſucht, was die guten Engel durch ihre Zukehr zu Gott; die gefallenen hingegen durch ihre Abkehrung von ihm für eine Beſchaffenheit erhalten haben. Nach der Schöpfung wendeten ſich einige zu Gott. Sich zu Gott kehren, heißt mit ſeiner ganzen Liebe ihm anhangen; ſich von ihm abkehren, heiſſet feindſelige und neidiſche Geſinnungen gegen ihn haben. Denn die Selbſterhebung iſt die Mutter der Misgunſt und die gefallenen Engel wollten, wie Gott ſeyn. In den Engeln, die ſich zu Gott wandten, erſchien die Weisheit Gottes, wie in einem Spiegel; diejenigen hingegen, welche ſich von ihm abwandten, wurden verfinſtert. Sie hatten alle einen freyen Willen; denn ſie konnten wählen, was ſie kannten, und konnten kennen, was ſie wählten. Sie waren nicht mit dem Willen, ſich zu Gott zu wenden, oder von ihm abzukehren, erſchaffen; ſie waren bloß fähig, das eine oder das andre zu wollen. Mit eigner ungehinderter Willkühr wählten einige das Böſe;

andre hingegen das Gute, und auf dieſe Weiſe wurden, wofern man die Geſchichte der erſten Schöpfung allegoriſch auslegen will, Licht und Finſterniß von einander geſchieden.

Man theilte ſeit Auguſtins Zeiten die Gnade, wodurch alles Gute in den Menſchen gewirkt, oder erleichtert und befördert wird, in die **wirkende** und **mitwirkende Gnade**. Der wirkenden Gnade bedurften die guten Engel nicht; denn ſie waren gut und brauchten nicht gerecht gemacht zu werden; das heiſſet, ſie brauchten nicht gebeſſert, nicht geheiligt zu werden, weil ſie keine Sünder waren. Das iſt der Begrif, den Lombard mit den Worten **gerecht machen** verbindet. Allein empfiengen ſie denn, um ſich zu Gott wenden zu können, doch einige Gnade von Gott! Allerdings, antwortet Lombard; aber die mitwirkende, ohne welche ſie ſich nicht verbeſſern, noch viel weniger aber ſich einer gröſſern Würde und Seligkeit hätten würdig machen können, dieſe Gnade wurde denen gegeben, welche ſtehen blieben, als die übrigen fielen; den gefallenen hingegen wurde ſie verweigert.

Aber ſo iſt es ja, möchte man ſagen, nicht die Schuld der gefallenen Engel, daß ſie fielen. Kann es ihnen zugerechnet werden, daß ſie nicht der Gnade gewürdiget wurden, durch welche ſich die Uebrigen zu Gott wenden konnten? Allerdings, antwortet Lombard. Denn konnten ſie gleich ſich nicht eher zu Gott kehren, um an Vollkommenheit zuzunehmen: So ſtand es doch durch das Gute, was ſie in der Schöpfung empfangen hatten, in ihrem Vermögen, ſtehen zu bleiben, oder nicht zu fallen, ſondern bloß zu warten, bis ſie die Gnade empfiengen, durch welche ſie zu ihrer gröſſern Verherrlichung in der Tugend zunehmen ſollten.

Wurden

Wurden die guten Engel ſogleich durch ihre Beſtätigung im Guten zu einer größern Seligkeit erhoben? Machten ſich dieſelben dieſer Wohlthat einigermaaßen würdig? Hierüber wurden verſchiedne Meynungen in den Schulen der Gottesgelehrten behauptet. Einige bejahten das Erſte, und läugneten das Letzte. Andre waren der letzten Meynung; und verwarfen die erſte. Lombard ſuchte auch hier eine mittlere Meynung ausfindig zu machen. Er hielt dafür, daß die guten Engel die ihnen durch ihre Beſtätigung im Guten ertheilte Seligkeit freylich nur als eine unverdiente Gnade empfangen, ſich aber durch ihren nachfolgenden Gehorſam derſelben würdig gemacht, und ſie alſo gleichſam hinterher verdient hätten. Wer ſieht aber nicht, daß die chriſtliche Welt, ohne einigen Verluſt nützlicher Wahrheiten, ſowohl dieſer Fragen, als ihrer Beantwortungen entbehren konnte? Kann man ſich wohl bewogen finden, vortheilhafter von den Meynungen zu urtheilen, daß Gott die gefallnen Engel aus dem empyräiſchen Himmel in die dicke finſtre Luft, die Himmel und Erde von einander ſcheiden ſoll, verſtoßen habe; daß ſie ſich weder im Himmel noch auf der Erde aufhalten und verweilen dürfen; daß ſie oft in die Hölle hinabfahren, entweder Seelen der Gottloſen hinab zu begleiten, oder ſie auch daſelbſt zu plagen; daß viele nicht nur aus den niedrigern, ſondern einige auch aus den höhern Ordnungen gefallen ſind; daß beſonders Lucifer, der vornehmſte von ihnen, der den erſten Menſchen verſuchte und zum Abfall verleitete, nachdem auch Chriſtus von ihm verſucht worden war, nun nach dem Siege, den Chriſtus über ihn davon getragen hatte, zur gerechten Beſtrafung in die Hölle verwieſen worden ſey? Woher iſt alle dieſe Geſchichte, und was kann dieſelbe für Nutzen in Rückſicht auf die gemeinen, als auch für die

Uu 5 erleuch-

erleuchtetern Chriſten haben, wenn auch eine noch ſo zuverläßige Quelle derſelben angegeben werden könnte?

Die guten Engel ſind nunmehr im Guten ſo beſtätiget, daß ſie nicht mehr ſündigen können; diejenigen hingegen, welche geſündiget haben, im Böſen ſo verhärtet, daß ſie keinen guten Willen mehr haben können, wenn auch dasjenige gut iſt, was ſie noch zuweilen wollen. Freylich haben ſie noch die Freyheit des Willens; aber ſie können dieſelbe nicht mehr zur Wahl des Guten brauchen. Sie können nicht wieder gut werden, wie die im Guten beſtätigten Engel nicht wieder böſe und von Gott abtrünnig werden können. Dieſe haben nun einen viel freyern Willen, als ſie zuvor hatten; denn derjenige iſt viel freyer, der das Vermögen nicht hat, der Sünde zu dienen, als derjenige, der ihr aus eigner Entſchließung unterwürfig werden kann. Dieß aber und ihre Unſterblichkeit haben ſie nicht ihrer Natur, ſondern der Gnade zu danken, welche ſie im Guten beſtätigte. Wie tief indeß die abtrünnigen Engel auch gefallen ſind, ſo haben ſie doch von der Lebhaftigkeit der Kraft, vieles zu erkennen, wenig verloren. Vieles können ſie durch das ihnen natürliche gröſſere Vermögen, Dinge einzuſehen, vieles durch die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, die ſie ſeit ihrem Daſeyn gehabt haben, und ſelbſt auch durch Offenbarungen, welche ſie von dem Willen Gottes durch gute Engel erhalten können, wiſſen und von dem lernen, was war, oder iſt, oder ſeyn wird. Von ihrer größern Einſicht und Kraft haben die Menſchen ihre Zauberkünſte, Betrüger zu täuſchen, und die Gläubigen zu verſuchen; indeß iſt es eine ungegründete Einbildung, daß die Natur ſinnlicher Dinge allezeit ihrem Winke zu Gebote ſtehe. Sie ſind auch keine Schöpfer, weil ſie zuweilen Dinge hervor zu bringen vermögen, die die gemeinen Kräfte der Menſchen überſteigen,

ſteigen, wie jene falſchen Wunder der ägyptiſchen Zauberer waren. Sie ſind das ſo wenig, als Aeltern Schöpfer der Kinder ſind, die ſie zeugen, oder als Landleute die Früchte erſchaffen, deren Wachsthum ſie durch den Anbau des Feldes befördern. Wie alſo nur Gott iſt, der böſe und ſündige Gemüther allein gerecht machen kann, obgleich Menſchen die Wahrheiten des Evangelii in guter Abſicht oder auch nur gelegentlich verkündigen können: So iſt auch Er allein der Schöpfer, wenn er auch, Dinge zur Wirklichkeit zu bringen, äußerliche und mittlere Urſachen gebrauchet. Gefallene Engel könnten wohl durch ihre höhere Natur viel mehr Böſes thun, als ſie wirklich thun; allein ſie werden entweder durch die Macht Gottes gehindert, ſo viel zu thun, als ſie wohl gerne thun möchten, und nach ihrer Natur betrachtet, auch wohl thun könnten.

Auch zu Lombards Zeiten beſchäftigten ſich die Gelehrten oft mit der Frage, ob die Engel Leiber hätten. Schon Auguſtin hatte ihnen Leiber aus der feinern und höhern Luft des Himmels zugeeignet; Körper alſo, die ſie haben ſollten, um vermittelſt derſelben handeln und leiden zu können; aber ſo feine Leiber, daß ſie ſterblichen Augen nicht ſichtbar werden, ohne in einer gröbern Verhüllung zu erſcheinen. Von den gefallenen Engeln glaubte Lombard, daß ſie nach ihrer Verweiſung in die dicke finſtre mittlere Luft zwiſchen der Erde und dem Himmel in dieſem Aufenthalte auch gröbere Körper erhalten hätten. Allein dieſer Lehrer hatte hierüber nicht ſo entſcheidend geſprochen, als über andre Materien; folglich nahmen ſich andre Gelehrten die Freyheit, von dieſer Meynung abzugehen, und eine beſtändige Vereinigung dieſer höhern Geiſter mit ätheriſchen Körpern zu beſtreiten, ungeachtet ſie geſtanden, daß ſie Körper, und beſonders den

Schein

Schein menſchlicher Körper annehmen könnten, oft auch wirklich angenommen und bald im Namen Gottes überhaupt, bald im Namen dieſer oder jener göttlichen Perſonen mit den Menſchen geredet hätten. Dieß hatte Gott ſelbſt gethan, wobey ſchon Auguſtin die Frage aufgeworfen hatte, ob er bey ſolchen Erſcheinungen wirklich ein neues Geſchöpf auf einige Zeit hervorgebracht hätte, oder ob es nur den Menſchen vorgekommen wäre, als ſähen oder hörten ſie ihn in menſchlicher Geſtalt mit ſich reden, worauf aber dieſer theologiſche Tractator keine entſcheidende Antwort gab, die eben deswegen auch Lombard nicht geben wollte. Indeß waren beyde darinnen einig, daß Gott niemals von Menſchen in ſeiner eignen Geſtalt erkannt und geſehen worden wäre, als wenn ein Weſen, was keine Geſtalt hat, in einer Geſtalt geſehen und erkannt werden könnte.

Ueber die Beſitzungen der Menſchen, und beſonders ihrer Seelen, dachte Lombard weit vernünftiger, und weniger abergläubiſch, als man von ſeinen Zeiten erwarten ſollte. Viele glaubten, daß die böſen Geiſter mit ihrer Subſtanz in Leiber und Seelen fahren, und davon Beſitz nehmen könnten. Andre meynten, daß die ihnen zugeeigneten leiblichen Beſitzungen bloß ſchädliche Wirkungen dieſer ſchadenbegierigen Geiſter auf die Leiber der Menſchen geweſen wären, Seelen aber von ihnen nicht anders als durch Verführungen beſeſſen werden könnten; daß folglich das Einfahren derſelben in Menſchen und das Ausfahren aus dieſen, deſſen die Evangeliſten erwähnen, nicht in eigentlichem, ſondern uneigentlichem Verſtande genommen werden müſſe. Noch im ſiebenten Jahrhunderte hatte Beda gelehrt, daß nur Gott allein mit ſeinem Weſen die menſchlichen Seelen erfüllen und bewohnen, der Satan hingegen ſich mit ſeiner Subſtanz derſel-

derſelben nicht nicht nähern, oder ſie beſitzen könne. Lombard war eben dieſer Meynung, die, ſie mag nun aus der Schrift erwieſen werden können, oder nicht, den gewöhnlichen Aberglauben von dem Einfluſſe und der Macht der böſen Geiſter nicht begünſtigte, oder wenigſtens nicht geradezu beſtätigte. Denn man nehme die Macht der abtrünnigen Engel, und ihre Kunſt, zu verführen, noch ſo groß an, was kann ſie ſchaden, wenn es den Menſchen weder an Licht noch an Kraft fehlet, ihren Verführungen zu widerſtehen?

Ich halte mich nicht bey dem auf, was Lombard ſowohl über die verſchiednen Ordnungen der Engel, worunter er Mengen derſelben verſtehet, welche in gewiſſen natürlichen Gaben und Vorzügen andre übertreffen, obgleich dieſelben wieder ſtufenweiſe von einander unterſchieden ſeyn ſollen, als auch über die Anzahl dieſer höhern Weſen vorträgt. Er iſt hier weit zurückhaltender und beſcheidner, als andre Lehrer ſeiner Zeit, die weit vollſtändigere Nachrichten darüber zu haben meynten. Das einzige will ich nur bemerken, daß er die Anzahl der guten Engel für größer hält, als die Zahl der gefallnen, und mit andern zu glauben ſcheint, daß dieſe nicht allein aus dem menſchlichen Geſchlechte werde ergänzt, ſondern auch vermehrt werden, und folglich einſt die Himmel nicht allein eben ſo viele, ſondern noch mehrere haben ſollen, als urſprünglich darinnen geweſen ſind.

Ob alle guten Engel zum Dienſte der Menſchen ausgeſendet werden, oder nicht, läßt Lombard unentſchieden. Einige meynten, es wären nur gewiſſe Ordnungen von Engeln dazu beſtimmt; andre wollten keine Ausnahme gemacht haben. Beyderley Meynungen konnten ſich auf ältere berufen, und glaubten, Gründe anführen zu können, die der ihrigen den Vorzug gaben. Lombard begnügt

gnügt ſich, dieſelben auszuführen, ohne ſich auf eine beſtimmte Entſcheidung einzulaſſen.

Faſt eben ſo verfährt er mit der Frage, ob jede Seele ihren guten und böſen Engel habe; jenen zu ihrer Beſchützung; dieſen zu ihrer Prüfung und Uebung. Beydes iſt ihm wahrſcheinlich; auch findet er es nicht unmöglich, daß mancher nicht nur Einen Engel, ſondern mehrere zu Beſchützern habe. Er glaubet nicht, daß man über die Menge der dazu nöthigen Engel verlegen ſeyn dürfe. Denn erſtlich iſt die Anzahl derſelben ſehr groß, und wer hindert uns, zu glauben, daß ihre Anzahl weit größer iſt, als die Anzahl aller Menſchen, die je geweſen ſind, die noch leben, und künftig leben werden? Zweytens leben die Menſchen nicht alle auf einmal und zugleich. Ein Engel kann alſo nach und nach die Angelegenheiten vieler Sterblichen beſorgen, und alſo auch jeder Menſch ſeinen guten Engel haben, der ihm in Gefahren beyſtehn, und ihn zum Guten ermahnen und aufmuntern kann.

Endlich wird in Anſehung der Engel noch die Frage unterſucht, ob die guten Engel ſowohl in Anſehung des Verdienſtes, als in Anſehung ihrer Belohnung bis zum Tage des Gerichtes beſtändig zunehmen und wachſen. Dieß behaupteten einige; denn, ſagten ſie, nehmen ſie beſtändig an Erkenntniß zu, ſo müſſen ſie deswegen auch an Seligkeit immer zunehmen. Man berief ſich deswegen ſowohl auf die heilige Schrift, als auch auf den Hieronymus, dem aber Auguſtin zu widerſprechen ſchien, weswegen viele den fortgehenden Wachsthum der Engel an Erkenntniß und Seligkeit läugnen zu müſſen glaubten. Lombard folgte ſeiner gewöhnlichen Methode, und ſuchte die ſtreitigen Kirchenväter mit einander zu vereinigen, ob er gleich der Meynung von ihrer beſtändig

fortge-

fortgehenden Zunahme an Erkenntniß, beſonders in Abſicht auf das Geheimniß der Dreyeinigkeit, für die wahrſcheinlichſte hielt.

Nach der Lehre von den Engeln handelt Lombard von der göttlichen Hervorbringung der übrigen Geſchöpfe nach der moſaiſchen Vorſtellung der Schöpfungsgeſchichte. Einige Lehrer behaupteten, Gott habe alle Dinge auf einmal, ſowohl ihrer Materie als ihrer Form nach hervorgebracht; andre behaupteten eine ſucceſſive Schöpfung und Ausbildung aller Dinge. Dieſer Meynung gab Lombard den Vorzug, und nach derſelben wurde mit der Erſchaffung des Himmels die Materie der Erde zu gleicher Zeit hervorgebracht, ohne eine beſtimmte Form zu haben, die ſie erſt nach und nach erhielte. Ungebildet heißt ſie, informis; nicht weil ſie gar keine Form gehabt hätte; denn es läßt ſich gar nicht denken, daß ſie jemals ohne einige beſtimmte Form habe ſeyn können, ſondern ſie hat dieß Prädicat, weil ſie noch nicht die Ausbildung hatte, worinnen ſie nun erſcheint; denn dieſe erhielt ſie in den ſechs Tagen, deren Werke Moſes im erſten Kapitel beſchreibet. Wo dieſe noch ungebildete Maſſe der Erde, aus welcher eine ſo ſchöne und herrliche Welt hervorgehen ſollte, zuerſt hervorgegangen ſey, das wurde auch gefragt; Lombard antwortete: Eben da, wo wir nun dieſelbe in ihrer Pracht und Schönheit bewundern.

Am erſten Tage wurden alſo Licht und Finſterniß von einander unterſchieden. Aber welch ein Licht, das geiſtliche, unter welchem Auguſtin die engliſche Natur verſtand, oder das körperliche? Lombard hält es für wahrſcheinlicher, daß dieſes in der moſaiſchen Erzählung genannt werde, ob er gleich die myſtiſche Auslegung nicht verwirft. Dieſes körperliche Licht wurde da erſchaffen, wo itzt die Sonne erſcheint, und dieß Licht konnte auch

das

das Waſſer erleuchten, welches noch die ganze Erde umfloß. Daß dieß habe geſchehen können, erläutert Lombard mit einer Erfahrung, welche die Seeleute ſeiner Zeit gemacht haben wollten, die, wenn ſie unter das Waſſer kamen, durch Oel, welches ſie aus ihrem Munde ins Waſſer fallen ließen, daſſelbe erleuchtet zu haben, verſicherten; eine Erfahrung, wovon ich nicht weis, ob ſie in neuern Zeiten gemacht worden iſt, oder ob ſie verdienen möchte, durch Verſuche bewähret oder widerlegt zu werden, indem ſie vielleicht für Täucher von Nutzen ſeyn könnte.

Das erſte Licht alſo, welches Gott hervorbrachte, hieß der erſte Tag, der keinen Morgen hatte, weil vorher noch kein Tag geweſen war, welches auch die Urſache iſt, warum es heißt: **Da ward aus Abend und Morgen der erſte Tag.** Denn dieſer endigte ſich, als das Licht die Erde verließ, und der erſte Morgen entſtand, als dieſes Licht wieder zur Erde zurückkehrte. Warum nachher die Sonne erſchaffen wurde, wenn das erſte Licht zureichte, Tag zu machen, davon werden verſchiedne Gründe angeführt. Vielleicht geſchah es, weil es nur die obern Theile der Welt erleuchtete; vielleicht auch darum, weil der Tag durch die Hervorbringung der Sonne daraus einen neuern und größern Glanz erhielt. Frägt man, was denn aus dem erſten Lichte geworden ſey, da daſſelbe nicht mehr wahrgenommen wird: So kann man antworten, entweder, daß die Sonne daraus gebildet, oder mit der nachher erſchaffenen Sonne ſo innig vereiniget worden iſt, daß es nunmehr von derſelben nicht mehr unterſchieden werden kann.

Gott ſprach, heißt es. Was verſtehet Moſes unter dieſem Sprechen für ein **Wort?** Nicht ein vorübergehendes Wort, antwortet Lombard mit ſeinem Auguſtin, ſondern

ſondern das ewige ſelbſtſtändige Wort, durch welches mit dem heiligen Geiſte der Vater alles erſchaffen hat, damit nicht allein anzuzeigen, daß die Schöpfung aller Dinge ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit ſey, ſondern auch, um zu lehren, daß ſelbſt in dieſen Werken der Vater, als derjenige betrachtet werden müſſe, in welchem die Perſönlichkeit ſowohl des Sohnes, als des heiligen Geiſtes gegründet ſey, oder auch um zu verſtehn zu geben, daß darum der Vater durch den Sohn mit dem heiligen Geiſte alles erſchaffen habe, weil er einen Sohn hat, der, wie Er, der Schöpfer aller Dinge iſt, gleichwie von ihm verſichert wird, daß er die Welt durch ſeinen Sohn richte, weil er einen Sohn gezeugt hat, der, wie Er, der Richter aller Menſchen iſt.

Am zweyten Tage wurde die Veſte, oder das Firmament über den Waſſern erſchaffen. Unter dieſer Veſte verſtand man den geſtirnten Himmel über den Waſſern, der, wie Auguſtin meynte, ſeiner Natur nach, feuriger Art ſeyn ſollte. Was er für eine Figur habe, ob er unbeweglich, oder beweglich ſey; wie im Falle ſeiner Beweglichkeit die Geſtirne ſich an demſelben bewegen können, darüber wurden verſchiedene Meynungen behauptet, welche Lombard unentſchieden ließ.

Am dritten Tage geſchah die Scheidung der Waſſer auf der Erde, und des Trocknen von einander. Lombard erzählt dieſes, ohne zu beſtimmen, wie es damit eigentlich zugegangen ſey, obgleich auch davon verſchiedne Meynungen angeführt werden. Die Sammlung der Waſſer an einem Ort heißt das Meer, weil ſich alle Flüſſe auf der Erde in daſſelbe ergießen, und auch wieder aus demſelben entſpringen.

Am vierten Tage wurden die Lichter am Firmamente hervor gebracht, um Tag und Nacht gehörig, und wie nun-

nunmehr geſchieht, von einander zu unterſcheiden. Unter den Zeiten, welche durch die Sonne, den Mond und die Sterne verurſacht werden ſollten, verſteht Lombard die verſchiednen Veränderungen der Luft und die Witterungen, weil ſie Urſachen und Zeichen derſelben ſeyn ſollten.

Am fünften Tage wurden die Fiſche und die Vögel aus dem Waſſer, und am ſechſten Tage zuerſt die Thiere hervor gebracht, wobey bloß die Fragen erörtert werden, theils ob die giftigen Thiere erſt nach dem Falle der Menſchen ſchädlich geworden ſind, welches Lombard zu bejahen geneigt iſt; theils ob damals auch die Inſecten erſchaffen wurden, weil nach der damaligen geringen Einſicht der Gelehrten in die Naturkunde, viele in der Meynung ſtanden, daß alle Gewürme dieſer Art theils aus den Ausdünſtungen feuchter Körper, theils aus der Fäulniß und Verweſung entſtünden. Weil Gott der Schöpfer aller Dinge iſt, ſo meynt Lombard, daß auch dieſe in Rückſicht auf ihre künftige Exiſtenz und der Materie nach, (potentialiter und materialiter), von Gott hervor gebracht wären.

Die Hervorbringung aller dieſer Dinge wurde, nach Moſis Erzählung, mit der Schöpfung des Menſchen beſchloſſen; denn er ſollte den Vorzug vor allen haben, und der Beſitzer und Herr aller Geſchöpfe auf der Erde ſeyn. Nachdem dieſes große Werke vollendet war, ruhte Gott von allen ſeinen Werken, und heiligte den ſiebenten Tag. Er ruhte von allen ſeinen Werken; nicht weil er von der Schöpfung derſelben ermüdet war, ſondern weil er keine neuen Arten von Geſchöpfen mehr hervor zu bringen beſchloſſen hatte. Er heiligte den ſiebenten Tag, oder beſtimmte denſelben zur Ruhe für die Menſchen, die ihm an demſelben beſonders dienen ſollten. Dazu wählte er gerade den ſiebenten Tag; entweder, weil er an dieſem

Sage ſah und erklärte, daß er alle ſeine Werke vollendet hatte, oder durch ſieben Tage der Umlauf der ganzen Zeit eines Jahres beſtimmet wird.

Nunmehr wird die Schöpfung des Menſchen betrachtet. Ueber die Abſicht, um welcher willen derſelbe erſchaffen worden iſt, hatte Lombard ſchon im Vorhergehenden das Nöthigſte geſagt; alſo will er ſich auf die wichtige Frage einlaſſen, wie er erſchaffen worden ſey. Der Text, den er dazu wählt, ſind vornehmlich die Worte Moſis: Gott ſchuf den Menſchen, ihm zum Bilde, das ihm gleich ſeyn ſollte, oder wörtlicher nach dem Ebräiſchen, und nach der lateiniſchen Ueberſetzung, ihm zum Bilde, zu ſeiner Aehnlichkeit. Indeß unterſuchet er, wie die Worte Bild und Aehnlichkeit zu verſtehen ſind. Einige verſtehen unter dem Bilde das unerſchaffene Ebenbild Gottes, den Sohn; andre den Menſchen ſelbſt, als das erſchaffene Bild Gottes; andre die Dreyeinigkeit, oder vielmehr das Weſen der Dreyeinigkeit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Die Verſchiedenheit dieſer Meynungen gründet ſich auf die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, welche die Worte Bild und Aehnlichkeit haben, wodurch relativiſche Ideen ausgedrückt werden. Ein Bild kann ſowohl das Original, als auch die Copie deſſelben, oder die Schilderung heißen, welches darnach verfertiget worden iſt. Das Ebräiſche kann auf mehr als eine Art überſetzt werden. Man kann ſagen: Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde und nach ſeiner Aehnlichkeit, und alsdann kann man glauben, daß der Menſch, in ſofern der Sohn im allereigentlichſten Verſtande das Ebenbild Gottes, ſeines Vaters, iſt, nach dem Bilde Gottes erſchaffen worden ſey. Man kann aber auch überſetzen: Gott ſchuf den Menſchen zu ſeinem Bilde;

zu einem Geſchöpfe, das Gott vorſtellen, oder, wie ſich Lombard ausdrückt, repräſentiren ſollte. Lombard, der ſo gern die Kirchenväter mit einander vereiniget, möchte auch gern beyde Meynungen, ſo zu reden, in einander ſchmelzen. Er zieht aber doch die letztere vor, nach welcher Gott die Menſchen ſo erſchaffen hat, daß ſie ſein Bild ſeyn ſollten. Aber er will die Worte **Bild** und **Gleichheit** oder **Aehnlichkeit** nicht für ſynonymiſch, nicht für Ausdrücke eines und deſſelben Gedanken gehalten wiſſen. Bild ſoll ſeiner Meynung nach die weſentliche; Gleichheit und Aehnlichkeit hingegen die moraliſche Aehnlichkeit mit Gott, oder ſeine Unſchuld und Heiligkeit bedeuten, oder jenes ſoll die Erkenntniß der Wahrheit, Aehnlichkeit aber die Liebe der Wahrheit ausdrücken. Dieſes Gott ähnliche Bild ſoll denn der Menſch der Seele nach geworden ſeyn, weil er nur der Seele nach dem göttlichen Weſen, oder der Dreyeinigkeit, und auch nur der Seele nach Gott in Unſchuld und Güte ähnlich ſeyn kann.

Gott erſchuf alſo die Seele des Menſchen? Aber wie? Durch ſeinen allmächtigen Willen, antwortet Lombard. Wie die Worte, daß Gott den Leib des Menſchen aus Erde gebildet habe, uneigentlich und von keiner ſinnlichen Bildung zu verſtehen ſind: So können auch die Worte, daß Gott dem Menſchen eine lebendige Seele eingehaucht habe, nicht anders verſtanden werden, als daß Gott durch ſeinen Willen mit ſeinem Leibe eine lebendige Seele vereinigt habe. Aber woraus wurde die Seele erſchaffen? Nicht, wie einige Irrgläubige meynen, aus der Subſtanz Gottes. Denn wäre das möglich, ſo hätte die Seele weder von ſich ſelbſt, noch von andern zum Irrthum verleitet und getäuſcht werden können. Aber ob ſie vor dem Körper, oder im Körper

erſchaf-

erſchaffen worden ſey, läßt ſich nicht mit Gewißheit entſcheiden. In welchem Alter Gott den Menſchen zum Daſeyn gebracht habe, wurde auch gefragt. Lombard antwortete, daß er nicht erſt hätte ein Kind, aus einem Kinde ein Knabe, und aus dieſem ein Jüngling und Mann werden dürfen, weil er nicht wie ſeine Nachkommen habe von einem Stammvater abſtammen, ſondern ein unmittelbares Werk Gottes ſeyn ſollen.

Nachdem der erſte Menſch außer dem Paradieſe erſchaffen worden war, wurde er ins Paradies verſetzt. Er wurde außer dieſer angenehmen und glücklichen Wohnung erſchaffen, weil Gott vorher ſah, daß er in derſelben nicht bleiben würde; oder es geſchah auch in der Abſicht, dem Menſchen zu erkennen zu geben, daß ſein Aufenthalt darinnen eine Wohlthat der Gnade, und nicht eine Folge ſeiner Natur wäre. Was von der Lage und von den Bäumen des Paradieſes, beſonders von dem Baume des Lebens und der Erkenntniß, oder der Erfahrung des Guten und des Böſen geſagt wird, übergehe ich, weil es die gemeine Meynung der damaligen und noch größtentheils der itzigen Zeiten iſt.

Auf die Schöpfung des Mannes folgte die Schöpfung der erſten Mutter aller Menſchen. Der Mann wurde zuerſt erſchaffen, weil er das unmittelbare Ebenbild Gottes, und alſo auch für alle Menſchen das Principium ihrer Generation ſeyn ſollte. Das Weib wurde aus der Seite des Mannes; nicht aus dem Haupte, nicht aus den Füßen, noch aus einem andern Theile ſeines Leibes erſchaffen; anzuzeigen, daß die Frau weder die Herrſchaft über den Mann haben, noch auch ſeine Sclavinn, ſondern vielmehr ſeine Gehülfinn ſeyn ſollte. Aus dieſer Ribbe wurde ſie gebildet, als Adam ſchlief; zum Beweiſe, daß die Erſchaffung derſelben keine Stra-

ſe für den Mann geweſen ſey, und in vermeynter Abſicht das Geheimniß der Vereinigung zwiſchen Chriſto und der Kirche vorzubilden, die aus dem Waſſer und Blute gebildet worden ſeyn ſoll, das aus ſeiner Seite floß, als er am Kreuze für uns entſchlafen war. Darum wurde die Stammmutter des menſchlichen Geſchlechtes während des Schlafes, worein Adam gefallen war, erſchaffen, und zwar nach Lombards Meynung aus der Ribbe allein; durch keinen Zuſatz von einem andern materiellen Stoffe gebildet, ſondern bloß durch eine wunderthätige innre Vervielfältigung ihrer Theile, welche jener Vervielfältigung der fünf Brodte gleichgeſchätzt wird, mit denen unſer Erlöſer einmal fünftauſend Menſchen geſättiget hat. Auch ſollen die Engel bey der Schöpfung des Weibes ihre Geſchäfte gehabt haben, aber deswegen doch nicht für die Schöpfer deſſelben gehalten werden; denn die Engel können keine Natur erſchaffen, wenn ſie gleich bey der Hervorbringung derſelben auf mancherley Weiſe geſchäftig ſeyn können.

Dieſe Geſchichte veranlaſſet Lombarden, uns ſeine Theorie von dem Natürlichen und Uebernatürlichen mitzutheilen. Man fragte, ob es die Art, die Gott ſeinen erſten Werken anerſchuf, mit ſich brachte, daß das Weib aus einer Ribbe des Mannes entſtehen mußte, oder ob dieß bloß möglich geweſen ſey. Er ertheilte die Antwort darauf, daß die erſten Urſachen aller Dinge von Ewigkeit her in Gott ſind, weil er von Ewigkeit her geſehen und verordnet hat, wie jedes Geſchöpf beſchaffen und geartet ſeyn, und folglich auch, wie daſſelbe entſtehen ſollte. Dieß iſt der Verſtand, in welchem man ſagen kann, daß in Gott die Urſachen aller Dinge enthalten ſind, wobey aber zu merken iſt, daß einige ſowohl in Gott, als in den Geſchöpfen ihren Grund haben. In

ſofern

ſofern etwas geſchieht, was den Grund ſeines Daſeyns und ſeiner Beſchaffenheit nicht bloß in Gott, ſondern auch nach ſeiner ewigen Anordnung in andern Geſchöpfen hat: So geſchieht es nach dem Laufe der Natur; es iſt etwas natürliches, ungeachtet Gott die höchſte und letzte Urſache deſſelben iſt. Uebernatürlich hingegen heißt dasjenige, deſſen Grund und Urſache Gott allein iſt. Was alſo bloß durch ein Wunder, durch eine unmittelbare Handlung Gottes zur Wirklichkeit gelangen kann, iſt übernatürlich. Der gewöhnliche Lauf der Geſchöpfe hat ſeine natürlichen Geſetze, denen er folgt. Ueber dieſen Lauf und deſſen Geſetze hat Gott die Gewalt, daß er aus jedem Dinge machen kann, was er will. Folglich giebt es in Gott verborgene Urſachen künftiger Dinge, die nicht in ihrer Natur verwebt ſind. Dazu ſoll denn nun auch die Schöpfung des erſten Weibes aus einer Ribbe des erſten Menſchen gehören. Daß ſie aus dieſer Ribbe hervorgebracht wurde, das gehörte nicht zum natürlichen Laufe der Dinge; dieß konnte bloß geſchehen. Die Urſache, warum es geſchah, iſt bloß in Gott und nicht außer ihm zu ſuchen, und ſo verhält ſichs auch mit der Schöpfung ihrer Seele, die nicht, ſo zu reden, ein Ableger von der Seele Adams war, ſondern unmittelbar von Gott hervor gebracht, und mit ihrem von ihm gebildeten Leibe vereiniget wurde.

Nunmehr ſagt uns Lombard ſeine Gedanken von dem Zuſtande, worinnen ſich die erſten Menſchen vor dem Falle befunden haben. Von Natur war er ſterblich; aber er ſollte durch die Gnade ſeines Schöpfers unſterblich werden; dazu war der Baum des Lebens erſchaffen worden. Die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes würde auch im Stande der Unſchuld auf eben die Art geſchehen ſeyn, als ſie nun geſchieht, nur ohne die Em-

 pfindung

pfindung der ſinnlichen Luſt, welche nun den Beyſchlaf begleitet, weil die erſten Menſchen die zur Fortpflanzung ihres Geſchlechtes beſtimmten Gliedmaßen zu keinem andern Endzwecke, als zur Zeugung ihrer Nachkommen gebraucht haben würden, als wenn nicht Gott auch mit der Erfüllung dieſes Endzweckes angenehme ſinnliche Empfindungen verbunden haben könnte. So hatte Auguſtin gedacht, und ſo glaubte auch Lombard denken zu müſſen. Dabey wurden denn noch verſchiedne andre Fragen in Betrachtung gezogen; was zum Exempel geſchehen ſeyn würde, wenn der Menſch auch im Stande der Unſchuld von dem Baume des Lebens gegeſſen hätten; warum die Stammältern der Menſchen einander nicht im Paradieſe ehelich beygewohnt hätten; ob die Menſchen im Stande der Unſchuld gebohren erſt Kinder geworden, und nach und nach an Erkenntniß und Weisheit zugenommen haben, oder gewiſſe Vorzüge vor denen, die nach dem Falle gebohren werden, gehabt; ob endlich die von den erſten Menſchen im Stande der Unſchuld abſtammenden Menſchen mit allen ihren Vorfahren zugleich und auf einmal, oder nach und nach, ohne vorher zu ſterben, in einen beſſern und herrlichern Zuſtand verſetzt worden ſeyn würden. Dieſe Fragen öffneten ein weites Feld zu mancherley verſchiednen Meynungen, über welche, wie ſelbſt Lombard bemerkt, nichts Gewiſſes und Zuverläßiges feſtgeſetzt werden konnte.

Die erſten Menſchen beharrten nicht in dem Stande der Unſchuld und Heiligkeit, worinnen ſie erſchaffen worden waren. Der Satan wußte, daß der Menſch durch ſeinen Gehorſam gegen Gott zu einer noch größern Herrlichkeit gelangen könnte, als diejenige war, die er durch ſeinen Ungehorſam verloren hatte, und dieß erregte ſeinen Neid. Er faßte alſo den Vorſatz, ſie zu verführen, und

da

da er ſie nicht durch Gewalt zum Abfalle von Gott nöthigen konnte, ſo ſuchte er ſie in einer fremden Geſtalt zu verführen; Gott ließ ihn aber keine andre Geſtalt dazu mißbrauchen, als die Geſtalt einer Schlange, damit es dem Menſchen möglich bliebe, den Betrug des Verführers zu entdecken, und ſich vor demſelben in Acht zu nehmen. Der Verſuch der Verführung geſchah durch eine Frage, um aus der Antwort zu erſehen, auf welche Weiſe er ſeine boshafte Abſicht am ſicherſten erreichen könnte. Sobald ſich Eva in ein Geſpräch mit ihm eingelaſſen hatte, ſuchte er ſie durch ſeinen Widerſpruch über die Wahrhaftigkeit Gottes zweifelhaft zu machen. Eva ward es; und das war die erſte Entfernung von Gott. Der Satan trachtete, ihr das Böſe, was ſie zu fürchten hatte, aus den Augen zu rücken, und ſie durch die Verheißung eines zwiefachen Gutes zu täuſchen, damit ſie freywillig ſich zum Ungehorſam gegen Gott entſchließen möchte, und ſie zu einer dreyfachen ſündlichen Luſt zu verführen; zur Luſt der Sinnlichkeit, zur Leidenſchaft des Stolzes, und zur Luſt des Geizes, indem er ſie verleitete, in der Erfahrung des Unterſchiedes zwiſchen dem Guten und zwiſchen dem Böſen mehr zu erlangen, als ſie von Gott empfangen hatte. Auf dieſe Weiſe wurde Eva verführt. Alle Verſuchung zur Sünde iſt entweder eine innerliche, die ihren Urſprung von dem Verſuchten ſelbſt hat, oder eine äußerliche. Die Sünde der erſten Menſchen war eine ſehr ſchwere Sünde, weil ſie durch die äußerliche Verſuchung nicht hätten überwunden werden können, wenn ſie ihrer eignen innerlichen Verſuchung widerſtanden hätten. Weil aber doch die äußerliche Verſuchung vor der innerlichen vorher gieng, und dazu Gelegenheit und Anlaß gab, ſo konnte, wie Lombard mit ältern Lehrern der Kirche meynte, derjenige, der durch einen andern gefallen, oder zu fallen verleitet worden war, von der Gnade Gottes auch durch einen

andern wieder aufgerichtet werden, in welchem Falle die von Gott abtrünnigen Engel ſich nicht befunden hatten, die ohne durch eine äußerliche Verſuchung zum Ungehorſam verleitet zu werden, ſich ſelbſt verſucht und verführt hatten.

Ob bey den Stammältern der Menſchen von der wirklichen Uebertretung des göttlichen Geſetzes eine Selbſterhebung vorhergegangen ſey; ob Adam, oder ob Eva ſich mehr verſündiget habe, ſind Fragen, deren Beantwortung wir gern überhoben ſeyn könnten; Lombard hält ſie aber doch für erheblich genug, um ſeine Meynung darüber zu ſagen. Er bejahet die erſte, und was die zweyte betrifft, ſo hat Eva mehr, als Adam, und dieſer weniger geſündigt, als Eva, ungeachtet andre das Gegentheil annahmen, weil Adam aus Schwachheit, Eva aber aus Unwiſſenheit geſündiget hatte; aus Unwiſſenheit aber ſündigen weniger ſey, als aus Schwachheit und Nachſicht gegen andre ſündigen. Lombard räumt zwar ein, daß Eva aus Unwiſſenheit geſündiget; aber er läugnet, daß ſie aus verzeihlicher und unüberwindlicher Unwiſſenheit geſündigt habe, da ſie das göttliche Verbot gewußt hatte. Es giebt, wie er meynt, eine dreyfache Unwiſſenheit. Einige wollen nicht wiſſen, was ſie wiſſen ſollen, und auch wiſſen können, und dieſe Unwiſſenheit entſchuldigt gar nicht. Andre wollten wohl wiſſen, was ſie wiſſen ſollten, können es aber nicht, und dieſe Unwiſſenheit entſchuldigt; Noch andre weigern ſich zwar nicht, das zu wiſſen, was ſie wiſſen ſollten; ſie nehmen ſichs aber nicht vor, und dieſe Unwiſſenheit giebt keine völlige, aber doch einige Entſchuldigung. Die erſte Unwiſſenheit iſt ſelbſt eine Sünde; die zweyte iſt keine Sünde, kann aber wohl eine Folge und Strafe der Sünde ſeyn; die dritte iſt zwar auch Sünde, aber doch keine ſo ſchwere, als die erſte,

und

und deswegen auch nicht mit der Strenge, als dieſe geahndet und beſtraft werden wird.

Aber warum hat Gott den Fall der erſten Menſchen zugelaſſen, da er doch denſelben vorher geſehen hat? Lombard giebt aus ſeinem Auguſtin eine vernünftige Antwort darauf. Gott hätte, ſagte man, den Fall verhindern können, weil er allmächtig iſt. Unſtreitig konnte ers, ſagt Lombard. Warum hat ers denn nun nicht gethan? Weil er nicht wollte. Aber warum wollte er nicht? Das weiß Er; wir müſſen nicht mehr wiſſen wollen, als wir wiſſen ſollen.

Die erſten Menſchen hatten eine dreyfache Erkenntniß, um in ihrem urſprünglichen Zuſtande beharren zu können; die Erkenntniß der Geſchöpfe, die Lombard unſtreitig größer annimmt, als ſie um des kirchlichen Lehrbegriffes willen, angenommen zu werden brauchte; eine zureichende Erkenntniß ſeines Schöpfers, und auch eine genugſame Kenntniß ſeiner ſelbſt, ob er gleich nicht voraus wußte, daß er fallen würde.

Auf die Frage, ob die erſten Menſchen vor dem Falle Vermögen und Gnade genug gehabt hätten, in ihrem urſprünglich guten Zuſtande zu beharren, antwortet er, wie er ſchon in Anſehung der von Gott abtrünnig gewordnen Engel geantwortet hatte. Sie hatten Vermögen genug, nicht zu fallen; denn ſie hatten eine unbefleckte Freyheit, einen richtigen Willen und eine mit allen natürlichen Vollkommenheiten begabte Seele, hatten aber nicht Vermögen genug, im Guten zu wachſen und vollkommen zu werden, wozu ihnen Gott den Beyſtand ſeiner Gnade verliehen haben würde, wenn ſie die Freyheit ihres richtigen Willens gebraucht hätten, nicht zu fallen, noch von Gott ſich zu entfernen.

Die Freyheit iſt nach ſeiner Erklärung ein Vermögen ſowohl der Vernunft, als des Willens, wodurch der Menſch, unter dem Beyſtande der Gnade, das Gute wählen und das Böſe vermeiden kann; ein Vermögen der Vernunft, weil er dadurch fähig und geſchickt iſt, ſich den Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen richtig vorzuſtellen, und zugleich ein Vermögen des Willens, weil dieſer eine natürliche Neigung zum Guten, und eine natürliche Abneigung vor dem Böſen hat, ungeachtet er ohne den Beyſtand der göttlichen Gnade das Gute, wozu er geneigt iſt, nicht zur Wirklichkeit bringen, noch auch ohne Hülfe ſeiner Abneigung vor dem Böſen folgen kann.

Hierinnen beſtehen die obern Kräfte der menſchlichen Seele, womit die Sinnlichkeit verbunden iſt, die zu den untern Kräften derſelben gehört. Jene gehören zum innern; dieſe hingegen, die wir mit den Thieren gemein haben, gehören zum äußern Menſchen; gehen auf den Körper und deſſen Erhaltung und Wohlfarth, ſollen aber der Vernunft unterthan ſeyn.

Faſt auf dieſelbe Weiſe, als die erſten Menſchen fielen, fallen die Menſchen noch. Das Böſe wird ihnen als gut und angenehm vorgeſtellt. Dieß geſchieht durch die untern Kräfte der Seele. Dadurch entſtehet im Willen die Neigung dazu. Die Vernunft läßt ſich überreden und willigt ein, und ſo wird die Uebertretung vollbracht. Wie die Sinnlichkeit mit der Schlange, die untern Kräfte der Seele mit der Stammmutter der Menſchen, und die Vernunft mit Adam verglichen werde, übergehe ich, weil dieſe Vergleichung weiter nichts, als ein Spiel des Witzes iſt, woran die damaligen Zeiten viel Geſchmack hatten, die aber für unſre Zeiten keine angenehme Nahrung des Geiſtes mehr ſeyn kann.

Lombard fährt nach dieſer weitläuftigen, bis zum Ekel ausgedehnten Vergleichung fort, ſeine verſchiednen Vorſtellungen von der menſchlichen Freyheit vorzutragen. Zuerſt bemerkt er, daß dieſe Kraft ſich bloß auf zukünftige, und zwar zufällige, aber doch dem Vermögen des Menſchen unterworfene Handlungen erſtrecket; denn was ſchon exiſtirt, das iſt ſchon vollkommen beſtimmt und nicht mehr in der Gewalt des Menſchen. Hierauf lehret er, daß die Freyheit Gottes, die in ſeinem vollkommen weiſen und allmächtigen Willen beſteht, unendlich von der unſrigen unterſchieden ſey; daß auch die verherrlichten Menſchen eine viel vollkommnere Freyheit beſitzen, als wir in unſerm gegenwärtigen Zuſtande haben. Auch die Engel und die Menſchen ſind mit einem freyen Willen begabt; aber nunmehr nicht mehr zum Böſen, ſondern bloß zum Guten. Man muß deswegen ſich einen vierfachen Zuſtand merken, worinnen ſich der freye Wille befunden hat, nun befindet, und dereinſt befinden wird. Vor der Sünde hinderte ihn nichts, und nichts trieb ihn zum Böſen an. Der Verſtand konnte, ohne zu irren, urtheilen. und der Wille, ohne Mühe und Beſchwerlichkeit das Gute begehren. Nach dem Falle wird, ehe der Menſch durch die Gnade erneuert wird, der freye Wille von der Luſt zum Böſen überwältigt und beſiegt. Nach ſeiner Erneuerung durch die Gnade wird der freye Wille von der böſen Luſt angefochten, aber nicht überwunden; ſchwach in Abſicht auf das Böſe von Natur; aber fähig zum Guten durch die Gnade. Mit der Vollendung des Menſchen wird alle Schwachheit deſſelben aufhören, und dann ſoll er weder angefochten noch überwunden werden können. Hieraus erhellet, wie der freye Wille durch den Fall verderbt worden ſey. Es giebt nämlich drey Arten der Freyheit; die Freyheit von der Noth-

wendigkeit; die Freyheit von der Sünde; die Freyheit vom Elende. Die Freyheit von der Nothwendigkeit hatte der Menſch vor dem Falle, und hat ſie noch. Niemand ſündigt nothwendig und gezwungen. Eben hierauf gründet ſich das Urtheil Gottes über das, was der Menſch mit ſeinem freyen Verhalten verdient oder verſchuldet. Dieſe Freyheit haben alſo alle Menſchen; die Guten nicht allein, ſondern auch die Böſen. Die Freyheit von der Sünde iſt diejenige, von welcher der Apoſtel redet, wenn er ſpricht: **Wo der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freyheit.** Dieſe hat der Menſch durch die Sünde verloren, und dieſe können nur diejenigen wieder erlangen, welche ſich den Sohn frey machen laſſen; ſie iſt ein Werk und ein Geſchenk der göttlichen Gnade. Wer ſie nicht durch ihn erlangen will, der hat nur die Freyheit zum Böſen, die auch wirklich Freyheit iſt, weil niemand aus Zwang und Nothwendigkeit ſündigt. Freylich hatte der Menſch auch vor dem Falle dieſe Freyheit; aber ſo lange er ſie nicht brauchte, war ſie keine Sünde, ſondern gab ihm nur Gelegenheit, ſich zu einer größern und vollkommnern Freyheit zu erheben. Endlich giebt es eine Freyheit vom Elende, die der Menſch vor dem Falle hatte, durch die Sünde verlor, und durch die Gnade wieder erlangen ſoll, der Menſch iſt alſo in gewiſſer Abſicht frey und auch nicht frey, und in einem und demſelben Menſchen iſt ſowohl eine natürliche Freyheit, als diejenige möglich, welche allein der Gnade zuzuſchreiben iſt.

Dieſe Gnade nun iſt die **wirkende** und die **mitwirkende** Gnade; eine Eintheilung derſelben, welche ganz auguſtinianiſch iſt. Durch die **wirkende** Gnade wird der Wille zum Wollen des Guten vorbereitet; die **mitwirkende** Gnade hilft ihm, daß er das Gute nicht vergeb-

vergeblich wolle. Was jene anfängt, ſetzet dieſe fort. Jene geht vor dem guten Willen vorher; dieſe folgt ihm und unterſtützet ihn. Das Gute geſchieht nicht ohne unſern guten Willen; aber unſer beſter Wille richtet ohne den Beyſtand der mitwirkenden Gnade nichts aus. Ueberhaupt iſt der Wille eine Bewegung der Seele, etwas nicht zu thun und etwas zu erlangen, ohne von jemanden gezwungen zu werden. Die Gnade kömmt dem Verdienſte des guten Willens zuvor; dieſer folgt, und geht nicht vorher. Die dem Willen zuvorkommende Gnade aber iſt nichts anders als der Glaube, der durch die Liebe thätig iſt. Darum kann man mit Recht ſagen, daß der Glaube allein gerecht macht, und daß wir aus Gnaden, und nicht aus Verdienſt der Werke gerecht werden. Der Glaube, welcher gerecht macht, wird den Menſchen umſonſt gegeben. Folglich iſt er eine Gabe der zuvorkommenden Gnade, ob gleich nicht geläugnet wird, daß es gewiſſe Gaben Gottes giebt, vor denen der Glaube vorhergeht, weil ihn die mitwirkende Gnade begleitet. Freylich wird auch der Glaube dem Willen zugeſchrieben, ob es gleich ein Geſchenke Gottes iſt, daß der Menſch glaubt; aber damit wird bloß zu verſtehen gegeben, daß die guten Werke aus dem Glauben entſpringen. Freylich muß der Menſch das Gute erſt denken, ehe er glauben, und durch den Glauben das Gute thun kann. Aber jenes iſt noch nicht der Glaube, der durch die Liebe wirkſam iſt, und denn iſt er auch nicht unſer Werk, ſondern eine Wirkung der unſerm Willen zuvorkommenden Gnade. Ueberdieß reichet daſſelbe nicht zu, uns ſelig zu machen, ſo wenig wir dadurch vermögend werden, das Gute zu thun. Die Frage, ob die wirkende und mitwirkende Gnade eine und dieſelbe Gnade ſey, iſt leicht zu beantworten. Sie iſt eine und dieſelbe dem Weſen nach;

aber nicht Eine und dieſelbe in Betrachtung der verſchiednen Wirkungen, welche ſie hervorbringet. Zur Beantwortung der Frage, wie die zuvorkommende Gnade verdiene, vermehrt zu werden, da ſich ohne freyen Willen kein Verdienſt gedenken läßt, will Lombard um entſcheiden zu können, ob ſie eine Tugend oder nicht, eine Handlung ſey, oder nicht ſey, vorher erwogen haben, daß es dreyerley Arten von Gütern gebe; große; mittlere; und geringere. Zu den erſten gehören die Tugenden, auf welchen ein gutes Leben beruht. Die Kräfte der Seelen ſind die mittlern. Alle körperlichen Dinge, die zwar eine Anmuth haben, ohne welche der Menſch aber doch gut und rechtſchaffen leben kann, ſind die geringen. Dieſe beyden Arten können von den Menſchen gemißbraucht werden; aber nicht die größern. Zu den mittlern Gütern gehört der freye Wille; denn dieſer läßt ſich von den Menſchen ſowohl gut, als auch auf eine böſe Art brauchen, obgleich kein rechtſchaffenes Verhalten ohne denſelben möglich iſt. Der gute Gebrauch deſſelben macht die Tugend aus; folglich gehört die Tugend unter die großen Güter, von denen ſich kein Misbrauch denken läßt. Die Tugend kann aber auch dasjenige gut anwenden, was zum Böſen gemisbraucht werden könne. Iſt dieß, ſo iſt auch die Tugend etwas anders, als die Werke der Tugend ſind. Dieſe iſt die Beſchaffenheit des Gemüths, durch welche wir zu einem guten Leben geſchickt ſind; die alſo nicht zum Böſen gemisbraucht werden kann, und folglich, weil alles Gute von Gott komme, ein Werk Gottes. Alſo verhält ſichs auch mit dem Glauben, der kein Werk des Menſchen, ſondern allein ein Wirkung und eine Gabe Gottes iſt.

Wenn demnach die Gnade, welche den Menſchen heilet und befreyet, eine Tugend iſt, oder in mehr Tugenden

genden beſtehet: So kann die Tugend keine Wirkung des freyen Willens, noch eine Bewegung oder ein Affect des Gemüthes ſeyn; denn alle Bewegung und jeder Affect des Gemüths hat aus dem freyen Willen ſeinen Urſprung. Durch ſeinen freyen Willen iſt der Menſch bloß böſe; gut aber theils durch die Gnade, theils mit ſeinem freyen Willen. Die Tugend iſt demnach eine Beſchaffenheit, welche der Seele ihre gute Bildung giebt, nicht aber eine Bewegung und ein Affect des Gemüthes, ſondern der Grund, wodurch daſſelbe zu guten Bewegungen und Rührungen geſchickt wird, die ſich denn auch in guten Werken äußern und offenbaren können.

Wird demnach gelehrt, daß alle gute Werke und Verdienſte von der Gnade entſpringen, oder anfangen: So wird dadurch entweder die **Gnade, welche umſonſt giebt** und Gott ſelbſt iſt, gratia gratis dans, oder vielmehr und noch genauer zu reden, **die Gnade, die umſonſt gegeben wird**, gratia gratis data, und die dem Willen des Menſchen zuvorkommt, verſtanden. Dieſes iſt eine ſcholaſtiſche bloß auf den verſchiednen tropiſchen Gebrauch des Wortes Gnade gegründete Eintheilung derſelben, welche aber nicht allezeit von den Neuern ſo erklärt worden iſt, wie ſie zu Lombards Zeiten erklärt wurde. Dieſer dem Menſchen umſonſt ertheilten Gnade iſt zuzuſchreiben, daß er Verdienſte erlangen kann. Jedes derſelben, obgleich ſolches ohne ſeinen freyen Willen nicht ſeyn kann, iſt auch ein Geſchenk der Gnade, weil ſie ſeinen Willen heilet und ihn fähig macht, Gutes zu thun und Belohnungen zu verdienen; beſonders wenn das Wort verdienen ſo viel als erlangen heißt, welche Bedeutung es in der älteſten Sprache der Kirche hatte. Eben ſo kann man auch von dem Glauben ſagen, daß er ſowohl die Recht-

fertigung, worunter Lombard nach dem Sprachgebrauche ſeiner Zeit nicht die Vergebung der Sünde, ſondern die Heiligung des Herzens und ſeiner Geſinnungen verſtand, als auch das ewige Leben verdiene.

Auf dieſe Weiſe behaupteten einige, die Tugend ſey keine Handlung, keine Bewegung des Gemüths, wohl aber eine Urſache guter Geſinnungen, wodurch der Menſch zum rechtmäßigen Gebrauche ſeines freyen Willens tüchtig gemacht werde. Andre widerſetzten ſich dieſer Behauptung und wollten die Tugenden für gute und gottgefällige Anwendungen der natürlichen Kräfte des Menſchen gehalten wiſſen; jedoch nicht jeden, ſondern nur den innerlichen Gebrauch derſelben. Werke der Tugend hingegen ſollten in dem rechten Gebrauche äußerlicher und körperlicher Dinge beſtehen. Für dieſe Meynung führten ſie eben den Auguſtin an, auf den Lombard ſich für die entgegengeſetzte Meynung berufen hatte. Er wagt es deswegen nicht, einen entſcheidenden Ausſpruch zu thun, und überläßt ſeinen Leſern die Wahl. Im Grunde waren die Gelehrten ſowohl der einen, als der andern Meynung nicht ſo weit aus einander, als es ſcheinen konnte. Jede Parthey hatte Recht oder Unrecht, nachdem ſie mit den Worten Glauben und Tugend dieſe oder jene Begriffe verbanden, wie noch zu geſchehen pflegt, wenn Tugend bald, als eine Fertigkeit, bald als ein Verhalten der Seele betrachtet wird. Man erkennet zugleich aus der ganzen Art der Abhandlung, daß die Meynung der Scholaſtiker von dem Verdienſte der guten Werke nicht ſo gefährlich iſt, als ſie zur Zeit der Kirchenverbeſſerung beurtheilt wurde, und beurtheilt werden mußte.

Dieſes kann um ſo viel weniger geläugnet werden, da Lombard es für eine gewiſſe und unwiderſprechliche

Lehre

Lehre hielt, daß der freye Wille ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts vermöge, und nicht ohne ihren Beyſtand den Menſchen gerecht und ſelig mache; daß überdieß die Gnade Gottes durch keine vorhergehenden Verdienſte des Menſchen angelockt und herbeygerufen werden könne, welches durch den pelagianiſchen Lehrbegrif behauptet zu werden ſchien. Er beſchäftigt ſich mit der Widerlegung der Gründe, womit die Vertheidiger ihre Meynung zu beſtätigen ſuchten, und ſucht auch ſeinen Auguſtin mit ſich ſelbſt zu vereinigen, der gemeiniglich, wenn er die Pelagianer beſtritt, oft, wie ein Manichäer, und, wenn er dieſe widerlegte, wie ein Pelagianer, ſprach, welches auch nicht anders in den Zeiten ſeyn konnte, wo man im Vortrage der Wahrheit mehr das Witzige und Sinnreiche, als eine genaue logiſche Schärfe in Erklärungen und Beweiſen liebte.

Mit dieſen Unterſuchungen verband Lombard noch, ehe er auf den Fall Adams kommt, die Beantwortung der Frage, ob auch der Menſch von der Sünde ſowohl der wirkenden, als der mitwirkenden Gnade bedurft habe. Er bedurfte der wirkenden Gnade, weil er ohne die Wirkung derſelben nicht den guten Willen haben konnte, den er hatte, und der mitwirkenden Gnade, um im Guten vollkommen werden zu können. Dieſer Gnade hatte er die Tugenden zu danken, mit denen er von ſeinem Schöpfer ausgeſchmückt worden war. Es fehlte freylich nicht an Gelehrten, welche die Tugenden der erſten Menſchen läugneten. Gerechtigkeit hatten ſie nicht; denn ſie verachteten Gottes Gebot; Klugheit auch nicht; denn ſie handelten ohne alle Vorſicht; eben ſo wenig Enthaltſamkeit; denn ſie begehrten, was nicht ihr eigen war, und endlich keine Stärke noch Tapferkeit; denn ſie unterlagen der Verſuchung. Die

Weisheit der neuern, die mit ähnlichen Gründen den Stand der Unſchuld beſtreiten, war alſo ſelbſt dem zwölften Jahrhunderte nicht fremd, noch unbekannt. Indeß leuchtete ſie damals nicht ſo hell, daß Lombard durch ihren Schein aufgeklärt worden wäre; denn er überredete ſich, um ihre Meynung zu beſtreiten, daß man Tugenden von Gott empfangen habe; daß man ſie aber wieder verlieren könne, weil jeder Menſch ein veränderliches Geſchöpf iſt, und die Erfahrung nur durch allzu viele Beyſpiele beweiſt, daß Menſchen, wenn ſie auch ſchon lange tugendhaft geweſen ſind, dennoch wieder, und in einem hohen Grade laſterhaft werden können. Ich übergehe, was er über die Verſtoßung der Menſchen aus dem Paradieſe, über die Abhaltung derſelben vom Baume des Lebens, und die Bewahrung des Paradieſes durch das flammende Schwerdt eines Engels ſagt; denn es ſind bloß auguſtinianiſche Gedanken, die kaum wiederholt zu werden verdienten.

Lombard kömmt nun auf die Sünde der erſten Menſchen, und auf die Fortpflanzung derſelben. War die von dem erſten Menſchen auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzte Sünde die urſprüngliche, die unter dem Namen der Erbſünde einen ſo reichen Stoff zum Streite ſeit dem fünften Jahrhunderte hergegeben hat, oder war es die wirkliche Sünde; wie man in den Schulen ſagte, peccatum originale oder actuale; oder der wirkliche Ungehorſam der erſten Menſchen, welcher dadurch auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzt wird, weil ſie ihm alle darinnen ähnlich werden, ohne durch die Geburt mit einem ſchändlichen Hange dazu angeſteckt worden zu ſeyn? Dieſes hatten die Pelagianer gelehrt, denen er widerſpricht, indem er behauptet, daß es die urſprüngliche Sünde, wodurch die ganze Natur

des

des Menſchen zerrüttet und verderbt worden iſt, und eben das darinnen angerichtete ſittliche Verderben ſey, welches Adam auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzt habe. Dieſes läßt ſich nun freylich ohne einen beſtimmten Begrif von dieſer urſprünglichen Sünde nicht beweiſen. Lombard geſteht, daß die ihm ſo heiligen Lehrer des Alterthums von dieſer erſten Sünde mit vieler Dunkelheit geſprochen haben. Auch waren von den Scholaſtikern verſchiedne Meynungen darüber vorgetragen worden. Einige hielten ſie bloß für eine Schuld, durch welche wir um die wirkliche Sünde des erſten Menſchen willen der zeitlichen und ewigen Strafe deſſelben unterworfen ſind. Für dieſe Sünde verdienen alle Menſchen ewig geſtraft zu werden, wenn die Gnade Gottes ſie nicht davon befreyet. Zufolge dieſer Meynung mußte man ſagen, daß die urſprüngliche Sünde weder eine Schuld noch Strafe ſey. Jenes bekennen ſie ſelbſt; aber, wie ſie ſich dieſelbe vorſtellen, kann ſie auch keine Strafe ſeyn, wofern man das Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung nimmt. Es iſt bloß eine Unterwürfigkeit unter die Strafe; daran nehmen auch die Kinder Theil, die nach der Gerechtigkeit menſchlicher Gerichtshöfe nicht ſelten, wenn die Väter ihres Landes verwieſen werden, mit ihnen ins Elend gehen müſſen. Gegen dieſe beweiſt nun erſt Lombard mit Ausſprüchen der Kirchenväter, daß die Erbſünde eine Schuld ſey, und dann erklärt er die Beſchaffenheit derſelben. Sie iſt alſo keine Handlung, kein Actus, keine Bewegung der Seele oder des Leibes. Denn wäre ſie dieß, ſo wäre ſie nicht die urſprüngliche, ſondern die wirkliche Sünde des Menſchen, oder die Handlung ſelbſt, wodurch Adam das Gebot übertrat. Sie iſt der Zunder der Sünde. So hatte ſchon Pullein geredet, ohne jedoch das Weſen der Erbſünde dadurch

 verſte-

verſtehen zu wollen. Sie iſt die Luſt, concupiſcentia, oder die Concupiſcibilität, welche das Geſetz der Glieder heißt, eine Schwäche der Natur, ein Tyrann in unſern Gliedern, das Geſetz des Fleiſches, aus welcher Schwäche alle wirklichen böſen Begierden entſpringen. Man muß die böſe Luſt ſich nicht, als einen Actus, ſondern als den Mangel darinnen vorſtellen, wodurch ſie fehlerhaft iſt. Dieſe Fehlerhaftigkeit findet man auch in den Kindern, wenn auch dieſelbe ſich nicht ſogleich durch ihre Ausbrüche an den Tag legt. So iſt die Blindheit ein Fehler im Auge des Blinden ſelbſt in der Nacht, ob ſie gleich nicht eher kenntlich wird, als wenn der Tag anbricht. So iſt die Sünde beſchaffen, welche durch den erſten Menſchen in die Welt gekommen iſt. Dieß iſt die Sünde, in welcher und mit welcher wir alle gebohren werden. Lombard führt zur Beſtätigung dieſer Erklärung, die, in ſofern ſie das Weſen der Erbſünde in die Beraubung unſerer Natur von der Aehnlichkeit mit Gott ſetzt, viel deutlicher hätte gefaßt werden können, eine berühmte Stelle Auguſtins an, nach welcher wir in Adam geſündigt haben ſollten, weil wir alle der Materie nach mit ihm vereinigt geweſen wären, oder urſprünglich Eine Maſſe mit ihm ausgemacht hätten. Man achtete, von dem großen Anſehn deſſelben, das er in der Kirche erlangt hat, gar zu wenig darauf, wie viele manichäiſche Irrthümer ihm noch anhiengen, ungeachtet er zur rechtgläubigen Kirche übergegangen war; ſonſt würde man ſich nicht auf Stellen dieſer Art berufen haben.

Die urſprüngliche Sünde iſt demnach nicht die perſönliche Sünde Adams ſelbſt, ſondern die ſchädliche Folge und Wirkung, die ſie auf ſeine Natur, und auf die Natur aller Menſchen gehabt hat, welches Paulus lehret,

lehret, wenn er ſagt, daß durch eines Menſchen Ungehorſam alle Menſchen Sünder geworden ſind. Die Sünde Adams war es, durch welche ſeine Nachkommen mit der Neigung zur Sünde angeſteckt wurden. Dagegen hatte nun zwar ſchon Julian, ein pelagianiſch denkender Biſchof dem Auguſtin die Einwendung gemacht, daß wofern die Sünde nach ſeinem Sinne durch Einen Menſchen in die Welt gekommen ſey, ſie entweder aus dem Willen, oder aus der Natur entſprungen ſeyn müſſe. Sey ſie aus dem Willen entſprungen, ſo ſey es der böſe Wille, aus dem ſie entſtehe. Sey ſie hingegen aus der Natur entſprungen, ſo ſey die Natur böſe. Allein darauf hatte auch ſchon Auguſtin geantwortet, daß ſie allerdings ihren Urſprung aus dem Willen des Menſchen habe. Der Wille des erſten Menſchen ſey es, durch den ſie ausgeſäet worden ſey, um in ihm zu ſeyn, und zu allen Menſchen hindurch zu dringen, weil alle Menſchen durch die Fortpflanzung und Geburt von ihm abſtammen, weswegen es eine Thorheit iſt, dagegen einzuwenden, daß der Materie nach nicht alle Menſchen in Adam hätten ſeyn können, weil alle menſchlichen Körper zuſammen eine größre Maſſe ausmachten, als in dem einzigen erſten Menſchen ſo zu ſagen, Raum gehabt hatte.

Hierauf wird die ſchwere Frage unterſucht, auf welche Art das durch die Sünde des erſten Menſchen erzeugte Verderben unſerer Natur auf alle Menſchen fortgepflanzt worden ſey, bloß der Seele, oder dem Leibe nach, oder nach beyden weſentlichen Theilen des Menſchen zugleich. Dieſes hatten diejenigen behauptet, welche nicht allein die Leiber, ſondern auch die Seelen aller Menſchen von Adam wollten herſtammen laſſen. Lombard war dagegen, und trat denen bey, welche die Fortpflanzung der

urſprünglichen Sünde durch den Leib allein vertheidigten. Dieß iſt, wie er glaubt, die Urſache, warum ſie die Sünde im Fleiſche genannt wird; denn ſie iſt keine Subſtanz, ſondern eine Beraubung des Guten, was alle Menſchen nach dem Willen Gottes haben ſollten. Die Seele wird durch ihre Verbindung mit dem durch die erſte Sünde verderbten Leib verunreinigt, und die Urſache dieſer Verunreinigung iſt die böſe Luſt, worinnen alle Menſchen empfangen und gezeuget werden. Es verhält ſich damit, wie mit einem verdorbenen Gefäße, worein guter Wein gegoſſen wird. Der Wein wird darinnen ſauer, und das beweiſt, daß die Schuld an dem Gefäße, und nicht an der Beſchaffenheit des darein gefüllten Weines liegt. Daraus erhellet alſo, warum die urſprüngliche Sünde, das peccatum originale dieſen Namen erhalten habe. Die Art unſers Urſprunges von unſern Stammältern, nach welcher wir in und mit einer ſündlichen Luſt erzeugt und gebohren werden, iſt der Grund, warum derſelben dieſer Name beygelegt worden iſt.

Weil indeß dieſe Sünde dem Menſchen durch die Taufe erlaſſen wird, ſo möchte es ſcheinen, daß dieſelbe nicht in der natürlich böſen Luſt beſtehe, womit wir empfangen und gebohren werden, weil doch dieſe Luſt auch nach der Taufe noch in den Menſchen bleibt; eine Schwierigkeit, die, wie Lombard meynt, gehoben wird, wenn man beſtimmt, in welchem Verſtande die Erbſünde durch die Taufe bey dem Menſchen hinweg genommen werde. Solches kann entweder durch die Aufhebung ihrer Herrſchaft über denſelben, oder durch die Erlaſſung ihrer Schuld geſchehen. Auguſtin nimmt ſowohl die eine als die andre Art an, und Lombard pflichtet ihm darinnen bey. Daß durch die Taufe auch der Leib von der Beflecung durch die ſündliche Luſt des ehelichen Umganges gereinigt

reinigt werde, behaupteten einige, und andre läugneten dieſe Wirkung der Taufe. Jede Meynung hatte ihre Gründe, welche angeführt werden, ohne daß einer vor der andern der Vorzug gegeben wird. Auf die Frage, mit welchem Rechte die von der Erbſünde befleckte Seele von Gott beſtraft werden könne, da es nicht in der Macht derſelben ſtehe, dieſelbe zu vermeiden, und ihr freyer Willen keinen Antheil daran nehme, wird geantwortet, daß freylich jede Seele von Gott rein und unſchuldig erſchaffen werde, jede aber, wenn ſie nun mit dem Körper vereinigt wird, ein Vergnügen an dem Verderben des Leibes empfinde, und ſich alſo dadurch ſelbſt mit der Sünde verunreinige. Dieſe natürliche Befleckung kann theils willkührlich, theils nothwendig heißen; nothwendig, weil ſie unvermeidlich iſt; willkührlich, weil ſie aus einer böſen freyen Handlung des erſten Menſchen entſprang. Zum Grunde, warum Gott, welcher vorher wußte, daß die Seelen der Menſchen mit der Erbſünde würden beflecket werden, dennoch dieſe Befleckung zuließ, wird ein geheimer und verborgener Rathſchluß angenommen, und die Schuld der Befleckung ſowohl des Leibes als der Seele ganz allein dem Menſchen zugerechnet, deſſen Seele vor der Taufe nicht mehr die Beſchaffenheit hat, welche ſie von Gott in dem Augenblicke ihrer Verbindung mit dem Körper erhalten hatte. Die Verlegenheit iſt kenntlich, worinn Lombard ſich über alle dieſe Meynungen und die dadurch veranlaßten Fragen befand; denn er weiß von ſeinem Eignen wenig zu dem hinzu zu thun, was er in Auguſtins Schriften darüber gefunden hatte, der ſchwankend darüber dachte, und, um die Fortpflanzung des durch die erſte Sünde verurſachten Verderbens der menſchlichen Natur geneigt war, die erſten Menſchen zu Stammältern ihrer Nachkommen nicht allein dem Leibe, ſondern auch der Seele nach, anzuneh-

 men.

men. Lombard half ſich durch ein Gleichniß. Gott, ſagt er, giebt jeder Seele, die er hervor bringt, eine unbefleckte Reinigkeit. Jede iſt gut; denn die Seele muß etwas Gutes ſeyn, weil ſonſt nichts Böſes darinnen ſeyn könnte, welches bloß im Guten möglich iſt. Sie konnte befleckt werden, und iſt befleckt worden. Gebe ich jemanden einen reinen Apfel in die Hände, er hat aber unreine Hände, ſo iſt der Apfel, den ich ihm in die Hände gegeben habe, nicht mehr ſo rein, als er war, da ich ihm denſelben mit reinen Händen hingab. Ich gab ihm einen reinen Apfel, und der iſt in ſeinen Händen unrein geworden. Die größern und geringern Naturgaben, deren Verſchiedenheit keine Ungleichheit in ihrem ſittlichen Zuſtande nach ſich zieht, kommen hier nicht in Betrachtung. Eine menſchliche Seele kann die andre an Verſtand und andern Kräften übertreffen, welches einige behaupten, andre hingegen verneinen; in der Strafe, die ſie der Erbſünde wegen zu fürchten haben, wenn ſie nicht durch die Taufe davon befreyet werden, macht dieß keinen Unterſchied, diejenigen, welche ohne Taufe ſterben, werden alle eine gleiche Strafe leiden müſſen.

Aber, möchte man fragen, werden denn die Kinder, wenn ſie vor der Taufe ſterben, für die Sünden aller ihrer Voraltern geſtraft werden? Aller ihrer Voraltern, bis auf den erſten Menſchen zurück? Oder werden ihnen nur die Sünden einiger von ihren Vorfahren zugerechnet? Aller ihrer Voraltern Sünden werden ihnen zugerechnet, ſagten einige; denn es heißt, daß die Menſchen zur Vergebung der Sünden, und alſo nicht zur Erlaſſung bloß einer Sünde getauft werden; auch bekennt David, daß er in Sünden empfangen und gebohren worden ſey. Eine jede menſchliche Empfindung empörende Meynung, die ſelbſt einem Auguſtin zu hart gewe-

ſen

ſen war; denn er glaubte, Kindern würden nur die Sünden ihrer Voraltern bis ins dritte und vierte Glied hinauf zur Strafe zugerechnet werden, damit dieſe Kleinen nicht zu einer unerträglichen und allzu ſchweren Laſt in der ewigen Strafe niedergedrückt würden. Ja, er war ſo mild geweſen, daß er ſogar behauptet hatte, die allerleichteſte Strafe der Erbſünde in der künftigen Welt würde diejenige ſeyn, welche die ohne Taufe verſtorbenen Kinder zu leiden haben würden. Wie ſich doch die ungereimten Folgen eines jeden Irrthums, beſonders in der Religion, bis ins Unendliche vervielfältigen können! Auguſtin hatte behauptet, niemand könne ohne Taufe ſelig werden; davon hatte er nicht einmal die Kinder ausgenommen, weil ſie alle durch die Sünde des erſten Menſchen Sünder geworden wären, und alſo alle um derſelben willen verdammt werden müſſen. Der Satz, daß niemand ohne Taufe ſelig werde, war, wenn er nicht gehörig beſtimmt und eingeſchränkt wurde, falſch. Wäre er immer in ſeiner gehörigen Beſtimmung geglaubt worden: Welche unnützen und beunruhigenden Unterſuchungen wären nicht der chriſtlichen Kirche dadurch erſpart worden!

Beyläufig werden die Fragen erörtert, ob die perſönliche oder wirkliche Sünde Adams größer als alle andre Sünden geweſen ſey, die von Menſchen begangen worden ſind; ob Adam auch die Vergebung ſeiner Sünde erlangt habe, und wodurch; ob endlich auch Kindern die Sünde ihrer Vorfahren zugerechnet werden, und in welchem Sinne die Drohung Gottes zu verſtehen ſey: **Ich will die Sünden der Väter heimſuchen an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.** Einige behaupteten, daß Adams Sünde die größte geweſen ſey. Andre räumten bloß die größre Schädlichkeit derſelben ein, glaubten aber, daß es Uebertretungen gäbe, welche weit

weit größer und ſchwerer wären, als diejenige, deren ſich Adam ſchuldig gemacht hatte. Lombard hält dieſes für die richtigere Meynung. Auch meynet er, wie Auguſtin, daß Adam um ſeiner Buße willen die Vergebung ſeiner erſten Verſündigung erlangt habe; daß Gott die Sünde der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied beſtrafe, wenn dieſe in ihrer Aeltern Fußtapfen treten; daß er eben deswegen die Sünden derſelben an ihren Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu ſtrafen drohe, weil laſterhafte Aeltern zuweilen ſo lange leben, daß ſie Enkel und Urenkel ſehen und erleben können, die ſich durch ihre böſen Beyſpiele verderben laſſen; daß alſo deswegen auch ihre Sünden ohne Ungerechtigkeit von Gott an ihnen beſtraft werden könnten. Mit dieſer Erklärung der göttlichen Drohung verbindet Lombard noch eine myſtiſche Auslegung derſelben, nach welcher Gott erklärt haben ſoll, daß er nicht die erſten und zweyten ſündlichen Bewegungen ewig ſtrafen wolle, ſondern nur die wirklichen Ausbrüche derſelben, und die Unbußfertigkeit, worinnen der Menſch in ſeinen begangenen Sünden beharren, und ſich von derſelben nicht bekehren würde.

Von der Sünde Adams kömmt Lombard auf die Urſache und den Urſprung der Sünde. Wo iſt die Urſache und der Urſprung derſelben zu ſuchen? In dem, was gut iſt, antwortet er. Denn hat das Böſe einen Urſprung, ſo muß es denſelben entweder vom Guten, oder vom Böſen haben; nun war das Böſe einmal nicht da; alſo muß es ſeinen Urſprung vom Guten oder von einem Willen haben, der gut war, der aber böſe wurde. Denn niemand kann anders, als mit ſeinem Willen und durch ſeinen Willen ſündigen, der von Gott, der höchſten Urſache alles Guten, abweicht, weil alles endliche Gute nicht unwandelbar, ſondern veränder-

änderlich iſt. Hat demnach alles Böſe vom Guten ſeinen Anfang, ſo iſt es auch nur in dem, was gut iſt, und eine Beraubung desjenigen Guten, was darinnen fortdauern und vermehrt werden ſollte. Hieraus folget, daß, wenn man ſagt, daß der Menſch böſe ſey, nichts anders dadurch gelehrt werde, als daß das Böſe auch das Gute iſt. Denn was iſt ein böſer Menſch anders, als eine böſe Natur? Er iſt ja eine Natur. Iſt nun der Menſch etwas Gutes, in ſofern er eine Natur iſt, was kann ein böſer Menſch denn anders ſeyn, als etwas Gutes, das böſe iſt? Jede, auch ſelbſt eine fehlerhafte und verderbte Natur iſt in ſofern gut, als ſie eine Natur iſt; böſe hingegen, in ſofern ſie eine verderbte Natur iſt, woraus ſich ergiebt, daß der Grundſatz der Dialektiker, vermöge deſſen in einem Dinge nicht ganz einander entgegengeſetzte Beſchaffenheiten bey einander ſeyn können, wie eine ſüße Speiſe nicht zugleich auch bitter, und ein weiſſer Körper nicht zugleich ſchwarz ſeyn könne, hier keine Anwendung zulaſſe, ſondern eine Einſchränkung leiden müſſe. Gutes und Böſes ſind Beſchaffenheiten, die einander widerſprechen; niemand zweifelt daran. Dennoch können ſie beyde in einem und demſelben Subjecte zugleich, und auf eine ſolche Weiſe bey einander ſeyn, daß das Böſe nicht allein nicht ohne das Gute, ſondern auch nirgends anders, als im Guten da ſeyn kann. Wäre das Gute nicht, ſo könnte das Böſe nicht einmal exiſtiren, indem Verderben nicht entſtehen kann, wo nichts Gutes iſt, welches einer Verſchlimmerung, oder einer Beraubung des Guten fähig iſt. So philoſophirte Lombard mit ſeinem Auguſtin; aber ſehr unglücklich, weil der Menſch, von dem ſich ſowohl das Gute als das Böſe bejahen oder verneinen läßt, doch nicht in einem und demſelben Sinne zugleich gut und böſe heißen kann, der Grundſatz des Widerſpruches hingegen nicht beleidiget

noch eingeſchränkt wird, wenn von einem und demſelben Subjecte zwey einander entgegenſtehende Prädicate nicht in Einem und demſelben Verſtande zugeſchrieben werden.

Die verſchiednen Erklärungen, welche die Alten, Auguſtin und Ambroſius, von der Sünde gaben, veranlaßten verſchiedne Meynungen über das Weſen und die eigentliche Beſchaffenheit derſelben. Einige hielten bloß den böſen Willen für Sünde, und nicht die äußern Handlungen, obgleich Auguſtin geſagt hatte, daß alles Sünde ſey, was in unſern Worten, in unſerm Thun und Laſſen, und in unſern Begierden von den Vorſchriften des göttlichen Geſetzes abweicht. Andre behaupteten, die Sünde beſtehe ſowohl im Willen, als im Thun. Noch andre lehrten, daß ſie weder im Willen noch im Thun beſtehe, weil auch alle Handlungen gut und von Gott ſind, und durch Gott geſchehen, ſondern daß ſie nichts ſey, das heißt, daß ſie keine Subſtanz, keine für ſich ſelbſt beſtehende Realität ſey, weil was irgend etwas iſt, ſein Daſeyn von Gott, dem Urheber aller wirklichen und ſelbſtſtändigen Dinge, hat. Dieſe Art, ſich das Weſen der Sünde vorzuſtellen, konnte ſehr gemißbraucht werden. Lombard behauptete deswegen, daß man glauben und freymüthig lehren müſſe, jede Sünde ſey eine böſe innre oder äußere Handlung, und beſtehe freylich vornehmlich im Willen, aus welchem alle böſen Werke, wie ſchädliche Früchte aus der Wurzel eines ſchädlichen Baumes herſtammten. Indeß billigt er doch die Meynung derjenigen, welche den Willen und die Handlungen, welche durch denſelben geſchehen, an ſich betrachtet, für gut, und nur, in ſofern ſie Abweichungen von dem Willen Gottes, und böſe ſind, für Sünden hielten; eine Meynung, welche ſich auf die dialektiſche Gewohnheit bezog, bey einem jeden Gegenſtande, deſſen Beſchaffenheit man deutlich

lich beſchreiben wollte, Materie und Form in Gedanken von einander zu unterſcheiden, oder Sache und Beſchaffenheit von einander zu trennen. So unterſchieden ſie deren alſo auch in der Sünde zweyerley; die Handlung ſelbſt, ſie mag nun eine eigne äußere freye, thätige oder leidendliche Veränderung des Menſchen ſeyn, und das Böſe, das in ihrer Abweichung vom Geſetz beſtehet. Bloß als Handlung betrachtet, iſt ſie gut; denn ſie iſt die Aeußerung einer Kraft, die von Gott, und darum gut iſt; aber als Abweichung vom Geſetze, welche die Form dieſer Handlung ausmacht, iſt ſie böſe. Wider dieſen Unterſchied zwiſchen der Handlung ſelbſt und ihrer Form wurde freylich die Einwendung gemacht, daß, wenn Ehebruch und Mord, als Handlungen betrachtet, gut wären, daraus folgen würde, daß, wer dieſe Verbrechen begienge, nicht böſe, ſondern gut handelte, oder daß man dieſe Verbrechen für gute Handlungen erklären müßte. Allein dieſer Einwurf wurde durch die Antwort widerlegt, daß die Worte Ehebruch und Mord beſtimmt wären, nicht ſowohl ſchlechthin Handlungen, ſondern vielmehr verwerfliche und böſe Beſchaffenheiten gewiſſer Handlungen zu bezeichnen. Jede böſe Handlung iſt alſo nicht Sünde, in ſofern ſie eine Handlung iſt, ſondern in ſofern derſelben eine gewiſſe Güte fehlt, die ſie haben ſollte, und eine Beraubung des Guten nach ſich zieht, was der Menſch haben würde, wenn ſie dem Willen Gottes und ſeiner Vorſchrift gemäß wäre. Eben deswegen können auch alle Sünden zugleich als Strafen der Sünde betrachtet werden, und man kann mit Recht ſagen, daß jede Sünde ihre eigne Strafe ſey, und auch durch die Sünden, die ſie nach ſich zieht, ſich ſelbſt beſtrafe, weil es Gott zuläßt, daß Böſes auf Böſes folge, und alſo die Sünde durch Sünde geahndet werde.

So ſehr ſich indeß alle dieſe Vorſtellungen von dem eigentlichen Weſen der Sünde aus den Auguſtinianiſchen Schriften rechtfertigen ließen, ſo rathſam ſchien es doch andern zu ſeyn, ſich auf dergleichen feine, dem Mißbrauche ſo offne Unterſcheidungen zwiſchen der Materie und der Form der Sünde nicht einzulaſſen. Sie behaupteten lieber, daß böſe Handlungen in keinem Verſtande von Gott ſeyn, noch auf irgend eine Art als etwas Gutes angeſehen werden könnten. Freylich hatte Auguſtin gelehrt, daß alles, was iſt, in ſofern es iſt, von Gott, und eben deswegen auch gut ſey. Allein nach ihrer Meynung hatten dieſe Lehrer ſolches bloß von den Dingen geſagt, die Subſtanzen ſind, und von allen den Kräften und Eigenſchaften, womit ſie Gott erſchaffen hatte; nicht aber auch von allen Veränderungen der Subſtanzen, die durch ihre Kräfte, und bey den Menſchen beſonders durch ihren freyen Willen hervor gebracht werden. Gott iſt in keiner Abſicht der Urheber des Böſen, weil er nur der Urheber der Subſtanzen; die Sünde aber keine Subſtanz noch Natur iſt. Sünden ſind Mängel und Gebrechen, und keine Subſtanzen. Sie entſtehen als Abweichungen unſrer eignen Veränderungen aus unſerm Willen, welcher ſich von Gott entfernt, und dadurch die Aehnlichkeit mit ihm verliert, die er auch in ſeinen Handlungen haben könnte und haben ſollte. Uebrigens muß man nach dieſer Theologen Begriffe ſich wohl hüten, die Strafen der Sünden unter dem Namen des Böſen nicht in dem Verſtande zu begreifen, in welchem die Sünden ſelbſt böſe ſind. Denn in ſofern die Strafen zu den Werken Gottes gehören, ſind ſie nicht böſe, ſondern gut, weil ſie Beweiſe ſeiner Gerechtigkeit ſind. Sie ſind Uebel nur in Beziehung auf die Böſen, welche dadurch ſein Mißfallen an ihren Sünden erfahren und empfinden ſollen.

Nach

Nach allen dieſen Unterſuchungen handelt Lombard von dem Willen und dem Zwecke deſſelben, und zeigt, daß die Beſchaffenheit deſſelben nach der Beſchaffenheit ſeines Zweckes beurtheilt werden müſſe. Iſt dieſer gut, ſo iſt auch der Wille, wie er ſeyn ſoll; iſt ers nicht, ſo iſt er böſe. Der Zweck des guten Willens iſt die Seligkeit, das ewige Leben, Gott ſelbſt. Der Zweck des Böſen hingegen iſt alles dasjenige, was den Menſchen nicht ſelig macht, noch machen kann, welche Luſt er auch dadurch genießen mag. Dieß beweiſen, nach Auguſtins Meynung, die Worte Pauli, welche in der lateiniſchen Ueberſetzung die Liebe aus reinem Herzen und aus einem ungeheuchelten Glauben für den Zweck, oder für das Ende des ganzen Geſetzes erklären, auf welchen ſich alſo alle unſerm Willen unterwürfige Handlungen beziehen müſſen, wofern ſie recht und gut ſeyn ſollen. Weil nun Gott in einer andern Schriftſtelle die Liebe genannt wird: So wird aus der Verbindung der einen mit der andern, die freylich weder der Logik noch der Exegetik der Zeiten ſehr rühmlich iſt, der Schluß gemacht, daß Gott, und zwar der dreyeinige Gott, der Vater, und nicht allein der heilige Geiſt, in ſofern er die Liebe des Vaters und des Sohnes iſt, ſondern auch der Sohn der Zweck jeder guten Handlung ſey, und zwar nur Ein Zweck, wie die Perſonen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes nur Ein Gott ſind. Damit will Lombard nicht läugnen, daß nicht jede beſondre Art des Willens auch ihren eignen und beſondern Zweck haben müſſe, den der Menſch ſuchen und begehren dürfe. Allein alle dieſe beſondern Zwecke müſſen bleiben, was ſie ſeyn ſollen, untergeordnete Zwecke; nicht der letzte, und ſie ſind zuſammengenommen nur in ſofern richtig und gut, als ſie ſich auf den letzten und höchſten Zweck des Menſchen beziehen, und mit der Erlangung deſſelben beſtehen können.

Es iſt aber hier nöthig, daß man Willen, Zweck und Abſicht von einander unterſcheide, und ſich davon richtige Begriffe mache. Der Wille iſt, nach Peters Erklärung dasjenige, womit wir etwas wollen; der Zweck entweder dasjenige, was wir wollen, oder vielmehr etwas anders, um deſſentwillen wir es wollen. Unter der Abſicht wird bald der Wille, etwas zu erlangen, bald der Zweck, der erlangt wird, verſtanden; eine Verſchiedenheit der Bedeutungen, welche bey dem Leſen der heiligen Schrift nie aus den Augen gelaſſen werden muß. Der Zweck iſt eigentlich Vergnügen, es ſey nun gut und böſe. Dieſes iſt es, wohin der Menſch zu kommen ſtrebt, und dahin gelangt er bloß durch die Liebe, durch welche er ſich über den erlangten Beſitz deſſelben freuet. Will ich zum Exempel einen Hungrigen erquicken, um das ewige Leben zu haben: So iſt der Wille die Begierde, den Hungrigen zu erquicken; der Zweck iſt die Erquickung, und die Abſicht iſt, auf ſolche Weiſe zum ewigen Leben zu kommen, weil das Wort Abſicht zuweilen den Zweck bedeutet, in ſofern er etwas iſt, um deſſentwillen der Menſch etwas thun will. Die Erquickung des Hungrigen iſt der nächſte Zweck, und der letzte, worauf der Menſch ſieht, ſeine Abſicht das ewige Leben oder die Seligkeit.

Weil denn der Wille, der ſich von ſeiner wahren Beſtimmung entfernt, Sünde iſt: So fragt ſich, warum denn er allein Sünde ſeyn und heißen müſſe; warum andre Kräfte der Seele, das Gedächtniß zum Exempel und der Verſtand doch nicht Sünde heißen, wenn ſie gleich nicht zweckmäßig gebraucht werden? Wer dafür hielt, daß alles, was iſt, in ſofern es iſt, gut ſey, antwortete, daß auch der Wille an ſich betrachtet und in ſofern er Wille iſt, nicht für Sünde geachtet werden könne. Ver-

ſteht

ſteht man unter dem Willen die Kraft, etwas zu wollen, ſo iſt dieſe Kraft niemals eine Sünde, ſo wenig es das Vermögen der Erinnerung, des Witzes und der Vernunft ſeyn kann. Verſteht man hingegen unter dem Willen, wenn er böſe iſt, und deswegen Sünde genannt wird, nicht das Vermögen, ſondern die dadurch entſtehenden Veränderungen des Menſchen ſelbſt, und fragt, warum dieſe Sünde heißen, da die Handlungen der übrigen Arten unſrer Kräfte keine Sünden ſind: So antworteten ſie, daß die Handlungen des Willens, welche dieſen Namen verdienen, zu einer andern Gattung zu rechnen wären, als die Handlungen der übrigen Gemüthskräfte des Menſchen. Das Böſe wollen macht das Böſe aus, das Böſe hingegen ſich vorſtellen, ſich daran erinnern, oder es einſehen, das iſt an ſich nichts Böſes. Kürzer antworten diejenigen, welche ſagen, daß jeder böſer Wille Sünde, und keinesweges gut ſey, weil die Actus oder Handlungen des Willens nicht zur Natur des Menſchen gehören, wozu bloß die Kraft und das Vermögen, zu wollen, ſelbſt gehöre, welches in allen Menſchen, auch in den kleinſten Kindern auch dann ſchon zu finden ſey, wenn es ſich noch durch keine Handlungen geäußert hat. Uebrigens will der Menſch, ſelbſt wenn er ein Knecht der Sünde iſt, von Natur das Gute, obgleich dieſer Wille unthätig bleibt, wofern die Gnade ihn nicht von ſeiner Sclaverey befreyt, und in Thätigkeit ſetzt; denn dieſer Wille gehört zur Natur des Menſchen ſelbſt, und kann zwar der Sclaverey des Böſen unterworfen, aber doch nicht völlig ausgerottet werden.

Weiter pflegte auch gefragt zu werden, ob man den Werth aller Handlungen nach dem Zwecke und der Abſicht ſchätzen, und ſie alſo nach der verſchiednen Beſchaffenheit ihres Zweckes für gut, oder für böſe halten ſolle.

Die Meynungen darüber waren getheilt. Einige glaubten, daß gewiſſe Handlungen an ſich gut; andre an ſich böſe wären, und in keiner Abſicht als gut betrachtet werden könnten, welch einen an ſich guten Zweck man auch dadurch zu erlangen ſich vorſetzen möchte. Andre hielten dafür, daß an ſich betrachtet, alle Handlungen weder böſe noch gut wären, ſondern es durch den Zweck und den Vorſatz, oder die Abſicht des Menſchen dabey würden, und dieſe mußten nothwendig annehmen, daß jede, auch die ſchlimmſte Handlung gut ſey, wenn ſie in guter Abſicht und um eines guten Zweckes willen verrichtet werde. Noch andre giengen die Mittelſtraße, und lehrten, daß gewiſſe freye Handlungen ihrer Natur nach böſe wären, und nichts anders als Sünden ſeyn könnten; daß hingegen alle übrigen Handlungen nach der Beſchaffenheit ihres Zweckes und ihrer Abſicht gut oder böſe wären; daß auch bey den böſen Handlungen ſich keine wahre gute Abſicht, noch ein wahrer guter Zweck denken ließe; daß vielmehr das, was man für einen guten Zweck ausgäbe, nur zu ſeyn ſcheine, ohne es zu ſeyn; daß folglich auch kein wahrhaftig guter Antrieb dazu bey ſolchen Handlungen gedacht werden könnte. Wer zum Exempel Reichen das Ihrige entwendet und raubt, um Armen beyſtehen und helfen zu können, von dem kann man nicht mit Recht ſagen, daß er um des Guten willen ſtehle, oder eine gute Abſicht dabey habe. Denn fremdes Gut an die Armen geben, iſt nichts gutes, kann alſo auch kein guter Zweck ſeyn, noch in guter Abſicht geſchehen; es iſt nur ein ſcheinbar guter Zweck, nur eine eingebildete gute Abſicht, die den Schein des rechtſchaffenen Weſens, aber nicht die Kraft und Wirklichkeit deſſelben hat. Es iſt einleuchtend, daß bey der Unterſuchung und Entſcheidung dieſer Frage zu wenig Rückſicht theils auf die natürlich guten oder ſchädlichen Folgen der freyen Handlungen, theils

auf

auf die ausdrückliche Erklärung und Beſtimmung der göttlichen Geſetze genommen wurde. Wenn dieſes geſchehen wäre, ſo würde die Aufloſung richtiger und beſtimmter ausgefallen ſeyn.

Eben der Mangel einer genauen Beſtimmung äuſſert ſich in den Fragen, ob auch ohne den Glauben eine Handlung oder Abſicht gut ſeyn könne, die von einigen bejaht, und von andern verneint wurde; ob jede Sünde willkührlich, voluntarium, genannt werden könne, oder nicht; ob jede Sünde ihren Sitz bloß im Willen hätte. Da alle dieſe Fragen mehr als einen Sinn haben konnten, ſo konnten auch verſchiedne Antworten darauf ertheilt werden. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Frage, ob der böſe Wille und die böſe Handlung in Einem und demſelben Menſchen nur für eine Sünde, oder für verſchiedne Sünden zu halten wären.

Ich übergehe alles dasjenige, was Lombard über verſchiedne Eintheilungen der Sünde in Abſicht auf die Art, wie ſie begangen werden, in Abſicht auf die Größe derſelben und in Abſicht auf die Wirkungen derſelben; was er von den ſieben Hauptſünden, dem Hochmuthe, dem Zorn, dem Neide, der Trägheit, dem Geize, der Gefräßigkeit und der Weichlichkeit, oder Wolluſt; was er über die Sünde wider den heiligen Geiſt, und von der Sünde zum Tode, nach den verſchiedenen Meynungen älterer Lehrer und der Schulen ſeiner Zeit vorträgt. Er beſchließt dieſe ganze Abhandlung von dem Zuſtande und von der Beſchaffenheit des Menſchen vor dem Falle und nach dem Falle, mit der Erörterung der Frage, woher der Menſch das Vermögen zu ſündigen habe. Lombard leitet dieſes Vermögen von Gott her, und beweiſet ſeine Meynung wider diejenigen, nach denen wir von Gott nur das Vermögen, das Gute zu thun, das Vermögen zu

ſündigen aber nur vom Teufel oder von uns ſelbſt haben, mit Auguſtins und Gregors des Großen Ausſprüchen, obgleich diejenigen, denen er widerſpricht, in dem Sinne, in dem ſie die ſtreitige Frage nahmen, eben ſo richtig dachten, als Auguſtin und ſein Nachbeter, der Pabſt Gregor der Große.

Lombard handelt hierauf im dritten Buche, nachdem er vorher bewieſen hatte, daß die Menſchen wegen ihrer Abtrünnigkeit von Gott durch die Sünde nicht durch ſich ſelbſt ſelig werden, noch zum Genuſſe Gottes, als ſeines höchſten Gutes, und der Quelle aller Seligkeiten gelangen können, von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, durch welchen ſie allein geheiligt, und zu ihren urſprünglichen ſeligen und beſſern Zuſtande zurückgeführt werden ſollen, von den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, ohne welche niemand der Früchte der Menſchwerdung und Erlöſung Jeſu Chriſti zu genießen fähig iſt, und endlich von den zehn Geboten, von dem gottgefälligen Verhalten, welches ſie dem Menſchen vorſchreiben, und von den Laſtern, welche dawider ſtreiten. Dieſes Buch hat demnach zween Theile, von denen ich den zweyten ganz mit Stillſchweigen übergehe, weil ich in der Betrachtung über die Schickſale in der chriſtlichen Sittenlehre das Nöthige darüber zu ſagen gedenke. Ich ſchränke mich vornehmlich auf eine kürzere Anzeige des Weſentlichen im erſten Theile ein, welcher zwey und zwanzig Diſtinctionen oder Abſchnitte einnimmt, weil Lombard in dem Vortrage der dahin gehörigen Fragen ſich bloß an die Entſcheidungen der allgemeinen Kirchenverſammlungen und der ältern Lehrer der Kirche, und unter dieſen vornehmlich an ſeinen Auguſtinus hält, den er nur, wo er ſich ſelbſt zu widerſprechen ſcheint, mit ſich ſelbſt zu vereinigen ſucht. Den herrſchenden Lehrbegriff der

der Kirche von der Menſchwerdung Jeſu und ſeiner Erlöſung der Menſchen kennet man zulänglich aus den vorhergehenden Betrachtungen. Die Lehrart iſt durchgängig dieſelbe; alles wird in Fragen vorgetragen, die er nach dem herrſchenden Lehrbegriffe entſcheidet. Man braucht alſo nur die Ordnung, in welcher ſie vorgetragen werden, aus der Folge der unterſuchten und entſchiedenen Fragen kennen zu lernen, und dazu iſt die Anzeige derſelben zureichend.

Hier ſind denn die hieher gehörigen Fragen in der Ordnung, in welcher ſie auf einander folgen. Warum iſt allein der Sohn Gottes und nicht auch der Vater und der heilige Geiſt Menſch geworden? Konnte der Vater und der Sohn auch Menſch werden? Hat der Sohn, welcher Menſch geworden iſt, etwas anders gethan, als der Vater und der heilige Geiſt, da die Menſchwerdung ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyeinigkeit iſt? Warum hat der Sohn die ganze menſchliche Natur angenommen? Was wird unter dem Namen der Natur verſtanden, mit der er ſich vereiniget hat? Hat das Wort ſich mit dem Leibe des Menſchen Jeſu vermittelſt ſeiner Seele vereiniget? Hat das Wort Seele und Leib zugleich angenommen, oder wurde ſein Leib eher empfangen, als er mit dem Worte vereiniget ward? Wie war der Leib Jeſu beſchaffen, ehe ſich das Wort mit ihm vereinigte? Iſt irgend ein Menſch außer der Jungfrau Maria ohne Sünde? Warum hat Chriſtus nicht in dem Erzvater Abraham den Zehnden gegeben, wie Levi? Warum heißt der Leib Jeſu nicht ſündlich, ſondern nur dem ſündigen Fleiſche der Menſchen ähnlich? Iſt er zu gleicher Zeit empfangen und von Chriſto angenommen worden? Warum wird die Menſchwerdung dem heiligen Geiſto zugeſchrieben, da ſie doch ein gemeinſchaftliches Werk der

Dreyeinigkeit iſt? Warum heißt es, Chriſtus ſey von dem heiligen Geiſte empfangen und gebohren worden? Warum nennt der Apoſtel Chriſtum gemacht, da wir bekennen, daß er gebohren ſey? Hat die Perſon die Natur, oder die Natur die Perſon angenommen? Wurde die göttliche Natur Menſch, und darf man ſagen, daß ſie Menſch geworden ſey? Warum hat er nicht die Perſon eines Menſchen angenommen, da man doch ſagen kann, daß er einen Menſchen angenommen habe? Wie ſind die Redensarten zu verſtehen: Gott iſt Menſch; der Menſch iſt Gott; Redensarten, über welche drey verſchiedne Meynungen mit den Gründen ihrer Beſtätigung vorgetragen und entſchieden werden? In welchem Verſtande iſt Chriſtus prädeſtinirt? Warum darf man ihn nicht einen göttlichen Menſchen, hominem dominicum, nennen? Kann man von der göttlichen Natur ſagen, daß ſie von einer Jungfrau gebohren wurde? In welchem Sinne muß Chriſto eine doppelte Geburt zugeſchrieben werden? Welch eine Anbetung gebührt der Menſchheit Jeſu Chriſti! Iſt Chriſtus, in ſofern er Menſch iſt, ein angenommener, ein adoptirter Sohn Gottes? In welch einem Sinne darf man von Chriſto ſagen, daß er erſchaffen und gemacht ſey? Worinnen beſtand der Irrthum des Arius darüber? Iſt der Menſch Jeſus allezeit geweſen, oder hat er einen Anfang? Konnte Jeſus einen Menſchen annehmen, der nicht zu den Nachkommen Adams gehörte? Konnte dieſer Menſch ſündigen, und nicht Gott ſeyn? Konnte Gott auch einen Menſchen aus dem weiblichen Geſchlechte annehmen? Konnte der Menſch Jeſus Chriſtus an Weisheit und Gnade zunehmen? Beſaß die Seele Jeſu eine Weisheit, welche der Weisheit Gottes gleich war? Weiß ſie alles, was Gott weiß? Warum gab Gott dieſer Seele nicht eben ſowohl die Allmacht, als die Allwiſſenheit? Welches ſind die Mängel

und die Gebrechen des Menſchen, die der Sohn Gottes zugleich mit ſeiner menſchlichen Natur angenommen hat? War er wirklich der Leidenſchaft, der Furcht und Traurigkeit unterworfen? Wie iſt Hilarius zu erklären, der den Leib Chriſti von allen Schmerzen ſeiner Leiden freyzuſprechen ſcheint? Welches waren die Urſachen der Traurigkeit, die Chriſtus empfunden hat? Gehörte die Nothwendigkeit, zu leiden und zu ſterben, zu den allgemeinen Mängeln der Menſchheit, die Chriſtus mit ſich vereinigte? Hat Chriſtus von allen verſchiedenen Zuſtänden des Menſchen; von ſeinem Zuſtande vor dem Falle, von ſeinem Zuſtande nach dem Falle, von der Gnade, von ſeinem Zuſtande unter der Gnade, und von dem künftigen Zuſtande deſſelben in der ewigen Herrlichkeit etwas angenommen? Iſt jedes Gebet und jeder Wille Jeſu erfüllt worden? Welche Arten des Willens hat Chriſtus nach ſeinen beyden Naturen? Hat er, nach dem Ambroſius, wie andre Menſchen gezweifelt? That er, nach dem Hilarius, als er betete: Iſts möglich, ſo gehe dieſer Kelch vorüber, dieſes Gebet in Rückſicht auf uns oder für ſich, aus Furcht, die er für ſich, oder aus Furcht, die er in Anſehung unſrer empfand? Hat er durch ſeine Leiden ſich und uns etwas verdient? Was hat er ſich; was hat er uns verdient? Hat er durch ſeine Empfängniß ſich eben das verdient, was er ſich durch ſeine Leiden verdient hatte? Wie iſt der Ausſpruch Pauli zu verſtehen, daß ihm ein Name über alle Namen gegeben worden ſey? Hätte er, was er durch ſein Verdienſt erlangt hat, auch ohne Verdienſt erlangen können? Was war die Urſache des Leidens und des Todes Jeſu Chriſti? Warum iſt Gott Menſch geworden und geſtorben? Wie hat uns Chriſtus von der Strafe der Sünden erlöſet? Wie hat er unſre Strafe getragen? Kann er allein unſer Erlöſer und Mittler heißen? In welchem Verſtande iſt

er unſer Mittler? Nach welcher Natur iſt ers? Konnte er uns auch auf eine Andre Weiſe von unſerm Elende befreyen? Warum hat er uns auf die Weiſe, wie er uns erlöſet hat, und nicht auf eine andre Art erlöſet? Mit welcher Gerechtigkeit wurde der Satan überwunden? Hatte dieſer ein Recht, ſich über die Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum zu beſchweren? In welch einem Verſtande iſt ſein Ueberwinder dem Tode ſowohl von dem Verräther Judas, als von Gott, und von den Jüden übergeben worden? War das Leiden Jeſu ein Werk ſowohl Gottes, als der Juden, und in welchem Verſtande wurde in dem Tode Jeſu die Seele oder der Leib von Chriſto getrennt? Auf welche Weiſe und in welchem Verſtande iſt er geſtorben? Blieb er auch im Tode ein Menſch? Iſt er überall, wo er iſt? Iſt er überall ganz, obgleich kein Ganzes, wie er ganz Gott und Menſch iſt, ohne ein Ganzes zu ſeyn? Kann das, was von Gott und dem Sohne Gottes geſagt wird, auch von dem Menſchenſohne geſagt werden, und in welchem Verſtande?

Dieß ſind die Fragen mit ihren Beantwortungen, in welchen Lombard die ganze Lehre von der Menſchwerdung und Erlöſung Jeſu Chriſti zuſammen gefaßt hat. Nur wenige davon erſcheinen hier in einer Geſtalt, in welcher ſie zeither noch nicht vorgekommen ſind. Lombard glaubte nach den Antworten, die er auf alle dieſe Lehrfragen giebt, daß der Sohn und nicht der Vater, noch der heilige Geiſt, welche auch hätten Menſch werden können, Menſch geworden ſey, weil es ſich mehr für ihn geſchickt habe, als für den Vater und den Sohn. Dieſer Grund der Schicklichkeit findet er ſowohl in den innern Verhältniſſen der göttlichen Perſonen gegen einander, als auch in dem beſondern Verhältniſſe des Sohnes gegen die Menſchen. Nach ſeiner Vor-

Vorſtellung nahm der Sohn Gottes die ganze menſchliche Natur an; denn die ganze Natur des Menſchen war durch die Sünde verderbt worden; der Sohn Gottes mußte alſo ein Menſch werden, der aus Leib und Seele beſtünde, um beyde zu heilen, beyde zur Heiligkeit wieder herzuſtellen. Dieſe Vereinigung mit der menſchlichen Natur geſchah in dem Augenblicke, als das Wort Fleiſch und in dem Leibe der Jungfrau Maria empfangen wurde, welche zu dieſem großen Werke von allem Verderben der Sünde gereinigt worden war, und zwar durch eine beſondre wunderthätige Wirkung der zuvorkommenden göttlichen Gnade. Eben dieſe Vereinigung wird, ohne den Vater und den Sohn auszuſchließen, beſonders dem heiligen Geiſte zugeſchrieben, weil er in einem beſondern Verſtande die Liebe, die Menſchwerdung aber ein Beweis der unausſprechlichen Liebe Gottes gegen die Menſchen iſt. Eben deswegen war Chriſtus ein Nachkommen Davids nach dem Fleiſche, ungeachtet er nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur, ſondern ohne Zuthun eines Mannes von einer von David abſtammenden Jungfrau gebohren wurde. Es war alſo eine vollſtändige menſchliche Natur, aber keine menſchliche Perſon, mit welcher ſich der Sohn Gottes vereinigt. Die von ihm angenommene menſchliche Natur iſt niemals eine Perſon geweſen. Indeß iſt er doch nach Auguſtins Lehre eine Perſon, die aus zwo Subſtanzen beſtehet; aus der göttlichen und aus der menſchlichen Natur, weil er Gott und Menſch iſt. Er iſt keine andre Perſon, als er vor ſeiner Menſchwerdung war. Er hat aber die Perſönlichkeit, die er, als der Sohn Gottes hatte, ſeiner menſchlichen Natur mitgetheilt, die in ihr und durch ſie beſtehet. Er wurde nicht eine zwiefache Perſon; er iſt immer noch Eine und dieſelbe Perſon; aber eine

Perſon,

Perſon, die nun Gott und Menſch zugleich iſt. Des⸗wegen kann man mit Recht ſagen, daß Gott Menſch, und der Menſch Gott geworden iſt, ob es gleich un⸗ſchicklich iſt, Jeſum einen göttlichen Menſchen zu nen⸗nen, weil er, als der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen der Herr ſelbſt iſt. Man kann nicht wohl ſagen, daß die göttliche Natur von der Jungfrau Ma⸗ria gebohren worden ſey. Man kann dieſes bloß von der Perſon des Sohnes ſagen. Man kann auch mit Wahrheit von ihm behaupten, daß er von Ewigkeit her, und auch in der Zeit gebohren worden ſeyn, weil er nach ſeiner göttlichen Natur der Eingebohrne des Vaters heißt; nach ſeiner menſchlichen Natur aber von der Jungfrau Maria gebohren worden iſt. Als der Eingebohrne des Vaters iſt er das Wort; als der, den die Jungfrau gebahr, iſt er Menſch. Einige Theolo⸗gen behaupteten, daß man der menſchlichen Natur Chriſti nicht die Ehre der Anbetung erweiſen könne, womit ſeine göttliche Natur zu verehren iſt; andre hin⸗gegen behaupteten, daß weil die menſchliche und gött⸗liche Natur des Wortes nur Eine Perſon ſind, ſie auch wie dieſe mit Einer und derſelben Anbetung verehret werden müſſe, nicht in Rückſicht auf ſie ſelbſt, ſondern in Rückſicht auf die mit ihr in ihrer Perſönlichkeit ver⸗einigten göttlichen Natur. Lombard erzählt beyde Mey⸗nungen mit ihren Gründen, ohne ſich deutlich für die eine oder die andre zu erklären, ob er gleich der erſten geneigter zu ſeyn ſcheint als der andern. Weil er der gemeinen Vorſtellung folget, daß Chriſtus, in ſofern er ein Menſch iſt, keine Perſon ſey, ſo folgert er dar⸗aus, daß er nicht Gottes angenommener Sohn genannt werden könne; denn das iſt er ſeiner göttlichen Natur wegen. Vorher verſehen oder prädeſtinirt von Ewig⸗keit kann er auch nur ſeiner menſchlichen Natur wegen

heißen,

heißen. Auch kann man ihn kein Geſchöpf nennen, ohne zugleich der menſchlichen Natur zu gedenken, welcher allein dieſes Prädicat zukommen kann. Ueberdieß iſt er als Menſch nicht immer geweſen, in dem er nur als der Sohn Gottes ewig iſt. Es war nicht nothwendig, daß er ein Nachkommen Adams würde. Er konnte auch ein anderer Menſch, und auf eine andre Art Menſch werden, als er geworden iſt; allein er hat lieber die menſchliche Natur von Adam annehmen wollen, um den Satan durch eben die Natur zu überwinden, die von ihm überwunden worden war. Die Worte, daß Chriſtus an Weisheit und Gnade zugenommen habe, verſteht Lombard, wie Pullein, nicht von einem wirklichen und innern Wachsthum ſeiner menſchlichen Natur darinnen, ſondern von den äußerlichen Beweiſen, die er nach und nach von der in ihm wohnenden göttlichen Weisheit und Gnade gegeben hat. Indeß eignet er Chriſto eine zwiefache Erkenntniß und Weisheit zu; diejenige, die er als der eingebohrne Sohn Gottes hatte, und diejenige, die er als Menſch beſaß. Jene iſt unendlich, und der Erkenntniß und Weisheit Gottes ſeines Vaters vollkommen gleich. Dieſes iſt die Weisheit, die er als ein Menſch hatte, nicht. Die Seele Jeſu ſieht und erkennt zwar in dem Worte, mit welchem ſie vereiniget iſt, alles; aber nicht mit der Deutlichkeit, womit Gott alles erkennt und durchſchauet. Eben ſo iſt auch die Macht der menſchlichen Natur nicht ſo groß, als die Macht und Gewalt der göttlichen, uud der menſchlichen Natur iſt in Jeſu Chriſto nicht die Macht alles zu thun, was Gott thut, gegeben worden, als in ſofern ſie Eine Perſon mit dem Sohne Gottes iſt, der mit dem Vater Eine und dieſelbe Macht beſitzt und ausübt.

Als Menſch hat Jeſus Chriſtus alle Gebrechlichkeiten und Schwachheiten der menſchlichen Natur angenommen, die Unwiſſenheit und die Sünde ausgenommen. Auch nahm er die Schwachheiten der menſchlichen Natur nur in ſofern an ſich, als er ſie hat annehmen wollen, um das Werk der Erlöſuug auszuführen; nicht alſo, weil er durch die Beſchaffenheit ſeiner Natur dazu genöthiget geweſen wäre.

Wie Jeſus Chriſtus eine zwiefache Natur hat, ſo hat er auch einen zwiefachen Willen, einen göttlichen und einen menſchlichen. In dieſem kann man Sinnlichkeit und Vernunft von einander unterſcheiden. Nach dieſer hat Jeſus Chriſtus allezeit den Willen ſeines Vaters thun wollen, bereit auch zu leiden und zu ſterben um das menſchliche Geſchlecht ſelig zu machen; nach der dem Willen jeder menſchlichen Natur eignen Sinnlichkeit und Empfindlichkeit aber fürchtete er den Tod.

Was das Verdienſt Chriſti betrifft, ſo glaubet Lombard, daß er uns die Befreyung von der Knechtſchaft der Sünde, vom Satan und von der Strafe der Sünde, und den Eingang in den Himmel, ſich ſelbſt aber den Vorzug, keinen Leiden mehr unterworfen werden zu können, die Ehre der Unſterblichkeit und die Herrſchaft über alles verdient habe. Durch ſeinen Tod hat er uns die Vergebung der Sünden, und den Eingang in die künftige Herrlichkeit verdient. Durch ſeinen Tod werden wir gerecht; durch ſein Blut iſt die Handſchrift, die wider uns war, unter welcher er die Rechte Satans über uns verſtehet, ausgetilgt. Darinn iſt er, der Gott war, Menſch geworden, um Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſeyn zu können. Er hatte zur Wiederherſtellung unſrer Seligkeit auch andre Mittel in ſeiner Gewalt gehabt; allein ſeine Menſch-

werdung

werdung ward als das anſtändigſte in Anſehung unſers durch die Sünde verurſachten Elendes vorgezogen. Als Prieſter und Opfer zugleich, hat er ſich ſeinem Vater für alle dargegeben, dem Werthe und Preiſe ſeines Opfers nach für alle; nach der Wirkung ſeines Opfers aber bloß für die Prädeſtinirten. Man kann das Leiden Jeſu, als ein Werk Gottes betrachten, weil es Gott gewollt hat, und als ein Werk der Jüden, weil ſie ihn tödteten.

Lombard glaubte mit den angeſehenſten Theologen ſeiner Zeit, daß die Vereinigung des Wortes mit dem Leibe Jeſu in ſeinem Tode nicht aufgehört habe, obgleich Seele und Leib auf einige Zeit von einander getrennt wurden. Auch blieb Jeſus während ſeines Todes, nach eben dieſer Vorſtellung ein Menſch; weil ſeine göttliche Natur immer mit ſeinem Leibe, ſowohl als mit ſeiner Seele vereinigt blieb. Dieſer Vereinigung wegen kann man von dem Sohne des Menſchen alles, was eigentlich nur von dem Sohne Gottes geſagt werden kann, und von dem Sohne Gottes alles ſagen, was ſich eigentlich nur von dem mit ihm vereinigten Menſchen behaupten läßt. Alſo heißt es mit Recht, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ſey, ob er eigentlich gleich nur in ſeiner Knechtesgeſtalt, oder nach ſeiner menſchlichen Natur gekreuziget worden iſt.

Hieraus kann denn zuverläßig erkannt werden, wie Lombard die zu dem Artikel von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und von der Erlöſung der Menſchen gehörigen Fragen erklärt und beantwortet habe. Die Beweiſe ſeiner Beantwortungen nimmt er theils aus der Schrift, theils und noch häufiger aus den Kirchenvätern, unter denen, wie gewöhnlich, immer Auguſtin an der Spitze ſteht.

So gewiß Lombard alle dieſe Vorſtellungen von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti, von den Urſachen und Abſichten aus den von ihm angezeigten Quellen geſchöpft hat, ſo gewiß iſt es auch, daß er ſich, ob er gleich Chriſtum für unſern Hohenprieſter und für unſer Opfer, ſein Leiden aber, und ſeinen Tod für die Urſache unſrer Rechtfertigung und Heiligung erklärt, nicht die Vorſtellungen und beſtimmten Begriffe von einer ſtellvertretenden und genugthuenden Verſöhnung der Menſchen mit Gott gemacht habe, welche ſeit den Zeiten der Kirchenverbeſſerung für ſchriftmäßig erklärt und behauptet worden ſind. Dieſes kann ich nicht unbemerkt laſſen. In der neunzehnten Diſtinction will er erklären, wie uns Chriſtus von dem Teufel und von der Sünde erlöſet habe. Vom Teufel und von der Sünde, ſagt er, ſind wir durch den Tod Jeſu erlöſet, weil wir, wie der Apoſtel ſagt, durch ſein Blut gerecht gemacht worden ſind; gerecht gemacht, das heißt, von der Sünde befreyet und geheiliget, und eben dadurch von dem Teufel befreyet, der uns in den Banden der Sünde gefangen hielt. Aber wie ſind wir, fragt er, von der Sünde durch ſeinen Tod befreyet worden? Darum, daß durch ſeinen Tod Gott ſeine Liebe gegen uns verherrlichte, daß er ſeinen Sohn für uns Sünder in den Tod gegeben hat. Dadurch, daß wir ein ſo herrliches Pfand der göttlichen Liebe gegen uns haben, werden auch wir zur Liebe Gottes, der ſo viel für uns gethan hat, entzündet, und eben dadurch, daß die Liebe Gottes dieſe Wirkung hat, werden wir aus den Banden der Sünde losgelaſſen, oder gerecht. Der Tod Chriſti macht uns alſo gerecht; nicht weil wir nun wegen der an unſrer Statt erduldeten Strafe der Sünde nicht geſtraft werden ſollen, ſondern weil durch ihn in unſern Herzen die Liebe gegen Gott entzündet wird. Es ſcheint zwar, daß

Lombar-

Lombarden die Vorſtellung einer eigentlichen Verſöhnung der Menſchen mit Gott durch unſre von Jeſu erduldete Strafen vorſchwebte, als er ſagte, daß Chriſtus durch ſeinen Tod, als durch das wahrhaftigſte Opfer alle unſre Verſchuldungen, um welcher willen uns der Satan zur Erduldung einiger Strafen gefangen hielt, ſo ausgetilgt hätte, daß er uns nun in dieſem Leben durch ſeine Verſuchungen nicht mehr überwältigen könnte. Allein dieſe Vorſtellung verſchwindet ihm wieder aus den Augen, weil er den Grund, warum wir von der Gewalt des Satans befreyet ſind; darein ſetzt, daß wir nun durch Chriſtum mit genugſamer Stärke ausgerüſtet worden ſind, ſeinen Verführungen zu widerſtehen. Wir ſind demnach vom Satan, und folglich auch von den Strafen befreyt, für welche er uns gefangen hielt, weil wir von der Herrſchaft der Sünde über uns durch die Kraft der Heiligung befreyet ſind, und der Tod Jeſu bewirkte dieſes dadurch, daß er uns zur Liebe gegen Gott entzündete. Nach Auguſtins Rhetoricationen waren wir in die Gewalt des Fürſten dieſer Welt gerathen, der den erſten Menſchen verführt und zu ſeinem Knechte gemacht und angefangen hatte, uns als ſeine Leibeignen zu beſitzen. Der Erlöſer kam und der Verführer wurde überwunden. Und was that unſer Heiland unſerm Kerkermeiſter? Er hielt ihn ſein Kreuz und ſein Blut, als eine Lockſpeiſe vor, dieſer vergoß ſein Blut, ungeachtet er keine Schuldfoderung an ihm hatte, wodurch er ſeine Schuldner fahren ließ, denn Chriſtus vergoß ſein Blut, um unſre Sünden auszutilgen. Das alſo, wodurch uns unſer Feind gefangen hielt, wurde durch ſein Blut getilgt. Denn er konnte uns durch nichts anders, als durch unſre Sünden gefangen halten; dieſe waren die Ketten der Gefangenen. Er erſchien, feſſelte den Starken mit den Ban-

den ſeiner Leiden, kam in ſein Haus, das heißt, in die Herzen derer, worinne der Satan zeither gewohnt hatte und entriß ihm die Gefäße, welche zeither von ihm mit Gift und Bitterkeit erfüllt worden waren. Wer ſieht nicht, daß Lombard eine ganz andre Vorſtellung von der Erlöſung im Sinne habe, als diejenige, welche wir nun als ſchriftmäßig annehmen und vertheidigen? Eben dieſes erhellt aus ſeiner Antwort auf die Frage, warum Gott ein Menſch geworden und geſtorben ſey. Er that dieſes, ſagt er, um den Teufel zu überwinden. Denn war es kein Menſch, der ihn überwand, ſo konnte es das Anſehn haben, daß man ihm mit Unrecht diejenigen entreißen wollte, die ſich ihm doch freywillig zum Sclaven ergeben hatten. Wars hingegen ein Menſch, der ihn überwand, ſo verlor er offenbar ſein Recht an unſer Geſchlecht. Allein es war auch, damit der Menſch überwinden könnte, nothwendig, daß Gott in ihm wäre, der ihn von Sünden frey machte. Denn wäre er durch ſich ein Menſch, oder ein Engel im Menſchen, ſo hätte er leicht ſündigen können; wir wiſſen ja durch die Erfahrung, daß jede von beyden Naturen gefallen iſt. Darum hat der Sohn Gottes eine des Leidens fähige menſchliche Natur angenommen, hat dadurch den Tod geſchmeckt, uns den Himmel geöfnet, uns von der Herrſchaft des Satans, das iſt, von der Sünde, in welcher die Herrſchaft des Teufels beſteht, und ſo auch von der Strafe derſelben befreyt. Dieſe Idee von der Erlöſung iſt, wie ſchon bemerkt worden iſt, alt. Lombard hatte ſie aus ſeinem Auguſtin. Dieſer hatte ſie aus dem manichäiſchen Lehrbegriffe, der mit den Meynungen der Gnoſtiker viel gemein hatte; denn die erſte oder älteſte Quelle iſt der Gnoſticismus des zweyten chriſtlichen Jahrhundertes. Je weiter ſich aber dieſe Vorſtellung von der Wahrheit

entfernet;

entfernet; je mehr die Lehre der Schrift durch dieſelbe verunſtaltet wird; deſto augenſcheinlicher erhellt daraus, daß Lombard mit ſeinen Zeitgenoſſen ſich die Wahrheit der Verſöhnung der Menſchen mit Gott mehr dunkel, als deutlich und rein gedacht habe. Freylich glaubt er, daß Chriſtus uns von aller Strafe der Sünde befreyet habe; von der ewigen durch die Erlaſſung unſrer Schuld, relaxando debitum, von der zeitlichen, von der er uns völlig in der Zukunft befreyen wird. Auch ſagte er, daß Chriſtus unſre Strafen getragen habe. Aber warum kann man dieß nach der Vorſtellung, die er ſich von ſeiner Erlöſung macht, von dem Heilande aller Menſchen ſagen? Darum, antwortet er, weil durch die am Kreuze erduldete Strafe die zeitliche, welche denen aufgelegt werden ſollte, die ſich von der Sünde bekehren, in der Taufe ganz erlaſſen und von keinem gefodert, in der Buße aber vermindert wird. Denn diejenige, womit die Kirche die Bußfertigen bindet, würde nicht zureichend ſeyn, wenn die Strafe Chriſti, der für uns bezahlt hat, nicht zur Verminderung derſelben mit wirkte. Darum blieben auch, wie Lombard meynt, die Strafen der Gerechten, worunter die Verehrer Gottes im alten Teſtamente verſtanden werden, bis zum Tode Chriſti unter göttlicher Geduld.

Dieß alles hält Lombard für eine deutliche Erklärung auf welche Weiſe Chriſtus uns durch ſeinen Tod etwas verdienet und erworben, und beſonders was er uns verdienet hat.*) Allein ſo vortheilhaft wird jetzt keine chriſtliche Parthey urtheilen, wie auch jede ſich die Verſöhnung

*) Ecce aperte expoſitum eſt, quomodo et quid Chriſtus per mortem nobis meruit et impetravit. Libr. II. deſtinct. 19.

ſöhnung der Menſchen mit Gott vorſtellen mag. Dieſe Erklärung wird auch durch das alles nicht deutlicher, noch gründlicher, was er über die Frage hinzuſetzt, ob Chriſtus allein unſer Erlöſer und Mittler heiße. Denn man kann aus allem deutlich ſehen, daß er die Begriffe von der Erlöſung, und Verſöhnung überall mit den, was die chriſtliche Theologie im vorigen Jahrhunderte die Heiligung nannte, und itzt mit einem verſtändlichern Namen die innre Beſſerung des Menſchen zu heiſſen pflegt, verwechſelt, und dem Tode Chriſti wenig andre Wirkungen zuſchreibt, als diejenigen, die ſeinen Einfluß auf dieſe Beſſerung durch die Luſt, ihm ähnlich zu werden, ausmachen, und höchſtens eine Erlaſſung oder **Verminderung** der Strafen, welche die Kirche den Sündern aufzulegen pflegte. In Abſicht auf diejenigen, welche Menſchen ſich nach empfangener Taufe zuziehen konnten, reichte der Tod Chriſti nicht einmal zu, ſie davon zu befreyen, Er half ſie nur **vermindern**; poena, ſagt er, in poenitentia, minoratur, es war bloß eine **Mitwirkung**, die ihm zugeſchrieben wurde. Solche falſche und verwirrte Vorſtellungen von der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum und von der Kraft ſeines Todes waren es, auf welche die ſo ſchädlichen Meynungen von der **Mitmittlerſchaft** der Heiligen und von dem Verdienſte ihrer überflüßigen guten Werke gegründet wurden, aus deren unermeßlichem Schatze die canoniſchen Strafen der Sünde in der Zeit und Ewigkeit durch Indulgenzen für baare Bezahlung noch mehr vermindert, und ganz vergütet werden konnten, wenn man den größern und kleinern Ablaßbullen, und Ablaßbriefen der Päbſte glauben will. Indeß würde man doch dem moraliſchen Charakter Lombards und ſeiner Zeitgenoſſen Unrecht thun, wenn man ſich überredete, daß auch er ſchon mit denſelben bey dieſen

ſen irrigen Vorſtellungen von dem Verdienſte Chriſti und ſeines Todes die eigennützigen Abſichten gehabt hätte, zu denen man ſie in der Folge mißbrauchte. Die meiſten und größten Irrthümer ſchlichen ſich in die Kirche ein, ehe man die irrdiſchen Vortheile kannte und überſah, zu dem ſie Eigennutz und Herrſchſucht ſo ſchändlich zu nutzen gewußt, und als weſentliche Wahrheiten der Religion mit einem mehr als fanatiſchen Eifer vertheidiget hat.

Nunmehr eile ich zum vierten Buche, worinnen von der erſten bis zur drey und vierzigſten Diſtinction die herrſchenden Meynungen ſeiner Zeit von den Sacramenten der Kirche, in den übrigen Abſchnitten aber von der Auferſtehung der Todten und dem letzten allgemeinen Weltgerichte vorgetragen werden. Erſt handelt Lombard von den Sacramenten des alten Bundes, und ſodann von den Sacramenten der chriſtlichen Kirche. Er iſt in gewiſſer Abſicht der Erſte, der auf eine entſcheidende Weiſe ſieben chriſtliche Sacramente rechnet, und die Taufe, die Firmelung, das Abendmahl, die kirchliche Buße und Abſolution, die letzte Oelung, die Prieſterweihe und die Ehe dafür erklärt. Immer iſt es merkwürdig, daß von der Zeit an, daß ſeine theologiſche Summe das allgemeine theologiſche Lehrbuch der Kirche geworden iſt, ſieben Sacramente gezählt werden, und ich finde darinnen einen wichtigen Grund, zu glauben, daß Bandins Summe, der nur zwey chriſtliche Sacramente annahm, älter ſey, als Lombards Summe, welche mit mehr Rhetoricationen ſagt, was jener kürzer, gedrungner, und oft deutlicher vor ihm geſagt hatte.

Zuförderſt handelt er von den Sacramenten überhaupt, von ihrer Abſicht, von der Art und Weiſe ihrer

Verwaltung und von dem Unterſchiede zwiſchen den Sacramenten des alten und des neuen Teſtamentes. Ein Sacrament iſt ein Zeichen einer heiligen Sache, zuweilen heißt das Wort auch ein heiliges Geheimniß, und ſo wird es gebraucht, wenn von dem Sacramente der Gottheit die Rede iſt. Hier aber heißt ein Sacrament ein Zeichen, oder die ſichtbare Form einer unſichtbaren Gnade, und Zeichen einer Sache, welche auſſer dem, was die Sinne wahrnehmen, uns noch etwas anders durch ſich ins Andenken bringt. Einige Zeichen ſind natürliche; andre ſind gegebne Zeichen. Von dieſen ſind einige Sacramente, andre nicht; denn jedes Sacrament iſt ein Zeichen; es iſt aber nicht ein jedes Zeichen ein Sacrament. Ein Sacrament hat mit der Sache, deren Zeichen ſie iſt, eine Aehnlichkeit; denn wenn ſie keine Aehnlichkeit damit hätten, könnten ſie keine Zeichen davon ſeyn. Eigentlich alſo iſt ein Sacrament auf ſolche Weiſe ein Zeichen und eine ſolche ſichtbare Form einer unſichtbaren Gnade, daß ſie nicht allein eine Aehnlichkeit damit hat, ſondern auch eine Urſache davon wird. Folglich ſind Sacramente nicht bloß Zeichen, die etwas bedeuten, ſondern auch beſtimmt, die Menſchen zu heiligen. Denn diejenigen, die bloß in jener Abſicht eingeführt werden, ſind bloß Zeichen und keine Sacramente, von welcher Art die Opfer waren, die zwar etwas bedeuteten, die aber diejenigen nicht heiligen konnten, welche ſie darbrachten. Eben ſo verhält ſichs auch mit den im Geſetze Moſis verordneten Reinigungen und Abwaſchungen.

Die Urſachen, um welcher willen die Sacramente eingeſetzt ſeyn ſollen, ſind die Demüthigung, die Belehrung, und die Uebung. Der Menſch demüthigt ſich durch den Gebrauch derſelben, indem er ſich

auf

auf Gottes Befehl Dingen unterwirft, die kein Gefühl haben und der Natur nach unter ihm ſind, um durch dieſe Demüthigung und Unterwerfung Gott deſto mehr zu gefallen, und ſeine Gnade zu verdienen. Sie ſind auch zur Belehrung eingeſetzt; denn wer ſie braucht, ſoll durch das, was er in ſichtbarer Geſtalt erblickt, von der unſichtbaren darinnen befindlichen Gnade unterrichtet werden, weil es eine Folge des Sündenfalles iſt, daß er nur durch menſchliche Dinge von den göttlichen Dingen unterrichtet werden muß, da er vor der Sünde zum unmittelbaren Anſchauen Gottes fähig war. Zur Uebung wurden ſie verordnet, weil der Menſch, der nicht müßig ſeyn kann, in den Sacramenten auf eine nützliche und heilſame Weiſe beſchäftigt wird, damit er eitle und ſchädliche Beſchäftigungen meiden möge. Denn wie einige auf die Beſſerung der Seele, andre auf die Pflege des Leibes abzielen: So giebt es auch viele, die der Seele und dem Leibe zum Verderben gereichen. Dieß ſind die Abſichten, um welcher willen Gott die Sacramente eingeſetzt hat, die theils in Worten, als in der Anrufung der Dreyeinigkeit, theils in Sachen, als das Waſſer und das Oel ſind, beſtehen.

Der Unterſchied zwiſchen den Sacramenten des alten und den Sacramenten des neuen Bundes beſtand, nach Auguſtins Lehre, welche Lombard faſt nie zu verlaſſen wagt, darinnen, daß jene die Seligkeit nur verhießen und bedeuteten, dieſe hingegen dieſelbe geben. Davon nimmt er indeß das Sacrament der Beſchneidung aus, deren Kraft und Wirkung der Kraft und Wirkung der Taufe gleich geſchätzt wird; denn er glaubt, was Auguſtin und Beda glaubten, daß die Kinder und die Erwachſenen im alten Teſtamente von der Erbſünde eben ſowohl gereinigt worden wären, als die

die Kinder der Chriſten und derjenigen, die ſich in reifen Jahren taufen laſſen, durch die Taufe davon gereinigt werden. Die vom weiblichen Geſchlechte würden, wenn ſie älter würden, durch ihren eignen Glauben, und durch ihre guten Werke, wenn ſie Kinder waren, durch den Glauben ihrer Aeltern ſelig. Eben deswegen iſt, nach der damaligen Meynung, die Taufe in die Stelle der Beſchneidung gekommen, denn alle Menſchen können dieſes Sacramentes theilhaftig werden. Hiezu kömmt, daß es auch weit vollkommner iſt. Jenes Sacrament konnte wohl die Vergebung der Sünde, aber es konnte keine Gnade zur Heiligung und zur Ausübung des Guten ertheilen; dieſes bleibt ein Vorzug der Taufe. Uebrigens urtheilt Lombard von den Kindern der Iſraeliten, welche vor der Beſchneidung ſtarben, eben ſo hart, als man damals über das Schickſal der Kinder urtheilte, die eher ſtarben, als ſie getauft wurden, oder getauft werden konnten.

Von der Beſchneidung kömmt Lombard auf die Taufe, welche in die Stelle derſelben getreten iſt. Er behauptet, daß die Taufe Johannis von derjenigen, die Jeſus verordnete, unterſchieden geweſen, und eben deswegen jeder, der jene Taufe empfangen hatte und an Chriſtum glaubte, auf die von ihm verordnete Weiſe getauft worden ſey. Die Taufe wird beſchrieben, wie ſie in Luthers catechetiſcher Unterweiſung für den gemeinen Mann beſchrieben wird: Sie iſt Waſſer in Gottes Wort verfaßt und mit Gottes Wort verbunden. Wer recht getauft ſeyn ſoll, muß im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes getauft ſeyn. Indeß kann doch nicht mit Gewißheit entſchieden werden, ob die Taufe bloß im Namen des Vaters oder des heiligen Geiſtes, oder auch im Namen

men Chriſti für eine wahre und der Verordnung unſers Heilandes gemäße Taufe gehalten werden könne. Es iſt nur ſichrer, im Namen der Dreyeinigkeit die Taufe zu verrichten. Gewiß iſt es, daß nach der Einſetzung keine andre Feuchtigkeit gebraucht werden dürfe, als Waſſer. Aber ob eine einmalige oder dreymalige Eintauchung oder Beſprengung dazu erfodert werde, läßt ſich nicht beſtimmen. Jede Kirche muß ihrer Gewohnheit folgen. Ob die Taufe vor der Unterredung, welche Chriſtus mit Nicodemo gehabt hat, oder damals, als er zu ſeinen Jüngern ſagte: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Heiden und taufet ſie, eingeſetzt worden ſey, dieſe Frage wurde zwar verſchiedentlich beantwortet; aber Lombard glaubet, daß ſeine Jünger dieſelbe ſchon vor ſeiner Auferſtehung allen denen ertheilt haben, welche an Jeſum, als den Meſſias zu glauben bezeugten.

Die Wirkung der Taufe iſt nach Lombards Vorſtellung nicht bey allen, welche ſie empfangen, Eine und dieſelbe. Viele empfangen nur das Zeichen und nicht die Sache, andre beydes zugleich, und einige haben ſchon die Sache, ehe ſie des Sacramentes theilhaftig werden. Die Kinder empfangen ſowohl das Sacrament, als die dadurch bezeichnete Gnade, die Befreyung von der Erbſünde, und zugleich die Kraft, wenn ſie zum Gebrauche ihres Verſtandes kommen, gute Werke zu thun. Diejenigen, welche ſich taufen laſſen, ohne den Glauben zu haben, und eine ſchmerzliche Reue über ihre Sünden zu empfinden, werden des Sacramentes theilhaftig, ohne der dadurch abgebildeten Gnade theilhaftig zu werden, die auch niemand erhält, als wer zu den Auserwählten gehört. Wer den Märtyrertod um der Religion willen leidet, oder wer ohne ſeine Schuld an der Erfüllung ſeines ernſtlichen Wunſches, getauft zu wer-

den, gehindert wird, der empfängt den Seegen des Sacramentes, wenn er gleich des Sacramentes ſelbſt entbehret; ein Seegen, der von der moraliſchen Beſchaffenheit desjenigen, der es verwaltet, unabhängig iſt. Die Verwaltung kömmt zwar allein den Prieſtern zu; allein im Falle der Noth können nicht allein die Diaconi, ſondern ſelbſt auch die chriſtlichen Layen taufen. Nur dürfen Kinder nicht im Schooße ihrer Mutter getauft werden; übrigens pflegt die Taufe der Erwachſenen am Oſterfeſte und in Pfingſten zu geſchehen, ungeachtet ſie im Falle der Noth auch an jedem Tage im Jahre ertheilet werden kann.

Lombard entfernt ſich weder in den Begriffen von der Taufe, noch von den übrigen heiligen Handlungen, welche für Sacramente gehalten wurden, von dem gemeinen Lehrbegriffe der damaligen Kirche. Die Firmelung der Getauften, die allein der Biſchof vorzunehmen berechtiget ſeyn ſoll, ertheilte ihnen, wie man glaubte, die Gnade zur Beſtändigkeit im Guten. Zur Form derſelben gehörten die Worte, welche der Biſchof bey der Salbung mit Oel ausſpricht, und wer dieſelbe erhalten ſollte, müßte vorher gefaſtet haben.

Lombard glaubte mit ſeinen Zeiten eine Verwandlung des Brodes und des Weines, wovon nur die äuſſern ſinnlichen Eigenſchaften des Geſchmacks, des Geruchs, der Farbe und Geſtalt, obgleich ohne ein Subject übrig bleiben ſollten, in den Leib und in das Blut Chriſti. Nach der Gewohnheit der Kirche wurde beydes nüchtern und zwar auf eine zwiefache Weiſe genoſſen, auf eine ſacramentliche Weiſe von allen Bekennern des Chriſtenthums; ſie mögen gut oder böſe ſeyn, weil ſie alle die Zeichen des Leibes und Blutes empfiengen, und auf eine geiſtliche Weiſe, auf welche bloß von den

den wahren Gläubigen nicht allein die Zeichen, ſondern zugleich der myſtiſche Leib, und das myſtiſche Blut Chriſti zur fortdauernden Vereinigung derſelben mit ihm empfangen wurden. Er behauptet eine wahre weſentliche Gegenwart des Leibes in dem geweihten Brode und Weine nicht allein im wirklichen Genuſſe, ſondern ſchon auf dem Altare, wider Berengarn und ſeine Schüler, die nur eine bedeutende oder typiſche Gegenwart behaupteten.

Bey dem Sacramente der Buße bemerket Lombard, daß ſie eine äußerliche, und eine innerliche ſey. Jene iſt eigentlich das Sacrament; dieſe hingegen eine Tugend der Seele, kraft welcher die Chriſten, mit dem Vorſatze, ſich zu beſſern, ihre Sünden beweinen ſollen. Sie iſt in Anſehung grober Verbrecher eine öffentliche; in Anſehung derjenigen, die alle Chriſten bedürfen ſollen, eine geheime. Drey Stücke werden dazu gerechnet; die Reue, das Bekenntniß und die Genugthuung, deren Beſtimmung nach der verſchiednen Beſchaffenheit der bereuten und bekannten Sünden den Geiſtlichen überlaſſen war. Zur Erlaſſung der verzeihlichen Sünden werden das Gebet, das Faſten, das Allmoſen, Reue und Bekenntniß derſelben vor Gott, vor dem Prieſter, und wo kein Prieſter zu haben iſt, vor einem Layen gefodert. Ueber die Gewalt der Schlüſſel gab es unter den Theologen verſchiedne Meynungen. Lombard pflichtete, was ihm aber in der Folge als ein Irrthum angerechnet wurde, denen bey, nach welchen Gott allein von den Sünden vollkommen entbinden, der Prediger aber bloß erklären kann, daß die Sünden vor Gott gebunden, oder gelöſet ſind, wenn er ihnen eine Genugthuung für ihre Sünden vorſchreibt, und ſie zum gemeinſchaftlichen Genuſſe des Abendmahls zuläßt. Die Gewalt der Schlüſ-

ſel

ſel empfängt der Prieſter vom Biſchofe, und ſie haben dieſe Gewalt, ſie mögen ihres Amtes würdig ſeyn, oder nicht; denn Gott ertheilt ſeinen Seegen zu der Abſolution, welche der Prieſter giebt, er ſey rechtſchaffen oder nicht. Dieſe Buße kann man bis zum Ende ſeines Lebens thun; allein die ſpäte iſt verdächtig, und kein Prieſter kann für den Nutzen derjenigen einſtehen, die bis zum Tode verſchoben wird. Todſünden müſſen ohne Ausnahme bekannt werden. In Anſehung der Erlaßſünden ſoll ein allgemeines Bekenntniß zureichen, diejenigen ausgenommen, die man öfters begangen hat. Ein Prieſter, der eine ihm unter dem Siegel der Verſchwiegenheit bekannte Sünde andern entdeckte, wurde abgeſetzt, und war durch die Geſetze der Kirche zu einer beſtändigen Pilgrimſchaft verbunden. Diejenigen, welche öffentliche Buße thun mußten, konnten, den Fall der Noth ausgenommen, die Vergebung weder ohne das Vorwiſſen noch ohne die Einwilligung des Biſchofes erlangen. Wenn man vorausſetzte, daß die Vergebung der erläßlichen Sünde von Gott um ihrer aufrichtigen Bereuung willen ertheilt werde: So entſtand die Frage, ob denn dieſe Sünde, falls nm dieſer Bereuung willen die Vergebung derſelben ſchon ertheilt worden iſt, wenn man aus Verachtung das Bekenntniß unterließ, oder darein zurückfiel, deswegen wieder auflebte, und als unerlaſſen anzuſehen wäre oder nicht. Lombard führet die Gründe beyder einander entgegenſtehenden Meynungen an, ohne zu entſcheiden, welche von beyden der andern vorzuziehen ſey.

Die letzte Oelung, welche man auch für ein Sacrament erklärt hatte, wurde für eine apoſtoliſche Anordnung gehalten, und ſollte in einer äußerlichen und innerlichen Salbung beſtehen, welche die Vergebung

der

der Sünden und eine Vermehrung der Tugenden wirkte. Sie konnte, wie die Sacramente der Buße und des Abendmahls ſo oft wiederholt werden, als Menſchen krank wurden, um dadurch die Geſundheit ihres Leibes und ihrer Seele zu erlangen.

Das ſechſte Sacrament der Kirche war die Prieſterweihe, welche durch die Auflegung der Hände geſchah, und denen, die dadurch in den Orden der Geiſtlichkeit aufgenommen wurden, eine zur Verwaltung ihrer verſchiednen Aemter nöthige innre Gnade ertheilen ſollte. Man rechnete zum Clerus die Thürhüter, die Vorleſer, die Exorciſten, deren Orden, nach Lombards Meynung, ſchon Salamo geſtiftet haben ſollte, die Acoluthos, welche die höhern Geiſtlichen bedienten, und zugleich mit der Erleuchtung der Kirchen zu thun hatten, die Subdiaconos, oder Hyodiaconos, die Diaconos, welche beyde Orden mit den Leviten verglichen zu werden pflegten, und die Prieſter, unter denen die Biſchöfe die erſten ſind und nach ihren verſchiednen Würden in Patriarchen, Erzbiſchöfe, Metropolitanen und Biſchöfe eingetheilt zu werden pflegten. Dieſe und jene zuſammen machten die Hierarchie der Kirche aus. Lombard erzählt dabey die verſchiednen Meynungen der Theologen über die Gültigkeit der Prieſterweihe theils von Ketzern, theils von denen, welche ſich des Verbrechens der Simonie ſchuldig gemacht hatten, und widerlegt zugleich die Scheingründe, womit die Erkaufung kirchlicher Aemter und Pfründen gerechtfertiget oder entſchuldiget zu werden pflegte.

Zuletzt handelt er von der Ehe, die auch für ein Sacrament erklärt worden war, weil durch die Verbindung Eines Mannes und Eines Weibes zum beſtändigen ehelichen Umgange mit einander, die geiſtliche Vereinigung

der Chriſten oder der Kirche mit Chriſto abgebildet werden ſollte. Die Ehe war vor dem Falle zur Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes eingeſetzt worden. Nach dem Falle ſollte ſie auch zugleich zu einem Mittel wider die Schwachheit des Fleiſches und zur Verhütung der Unzucht dienen. Die Ehe iſt als geſchloſſen anzuſehen. Wenn ein Mann einem Weibe die Verſicherung giebt: Ich nehme dich zu meinem Weibe, und das Weib dem Manne ſagt: Ich nehme dich zu meinem Manne, wenn ſie auch noch nicht vollzogen iſt. Beyde Theile können ſich, nach der Vollziehung der Ehe nicht mehr von einander trennen; ſelbſt nicht einmal alsdann, wenn einer von beyden Theilen das Kloſterleben erwählen wollte. Zu den weſentlichen Eigenſchaften der Ehe gehört, daß die Wahl auf beyden Seiten freywillig, und in den Perſonen, in Abſicht auf den vermeinten Stand ihrer Freyheit oder Knechtſchaft, kein Irrthum vorgefallen ſey. Die Vortheile der Ehe ſind die Treue, die Erzeugung der Kinder, und das Sacrament, oder die unauflösliche Verbindung beyder Gatten, als eine Abbildung der Vereinigung Chriſti mit der Kirche. Ehegatten waren einander die Pflichten des ehelichen Umganges zu allen Zeiten ſchuldig, ausgenommen zur Zeit der Faſten und an großen Feſten. Dabey werden viele Fragen über die Leiſtung der ehelichen Pflicht erörtert. Auch iſt Lombard ſehr ausführlich in der Erzählung und Beurtheilung der Hinderniſſe der Ehe, welches alles ich mit Stillſchweigen übergehe, weil ſolches alles mehr zu dem damaligen Kirchenrechte, als zu den Lehren der Religion gehört.

Lombard beſchließt das vierte Buch ſeiner Theologie vom drey und vierzigſten Abſchnitte an mit demjenigen, was zu ſeinen Zeiten von der Auferſtehung und dem letzten

ten Weltgerichte faſt durchgängig in der Kirche geglaubt wurde. Wie der Hall der Poſaune bey der Auferweckung der Todten und die Erſcheinung des Richters mitten in der Nacht zu verſtehen ſey; ob die Auserwählten ſich ihrer vergangenen Widerwärtigkeiten erinnern; ob ihre bereuten Sünden öffentlich vors Gericht kommen; was diejenigen, die der Tag des letzten Gerichts im Leben finden wird, für ein Schickſal haben; in welchem Alter, und in welcher Statur alle Todten auferſtehen; ob die Auferſtandnen alle diejenigen Theile, die einſt zu ihren Leibern gehörten, wieder erhalten; ob die Heiligen mit verſchönerten Leibern auferſtehen; ob die Verdammten und die Teufel in einem körperlichen Feuer brennen und doch unverweslich bleiben; ob unzeitige Geburten, oder Misgeburten auch an der Auferſtehung Theil haben werden, wobey Lombard noch mancherley andre ſeltſame Fragen in Betrachtung zieht; wohin und in wie vielerley Wohnungen die abgeſchiednen Seelen der Menſchen gebracht werden ſollen; was für Wirkungen die Fürbitten der Gläubigen für die Verſtorbnen zur Milderung entweder des Fegefeuers, oder ſelbſt der Verdammniß derſelben haben können: Dieß ſind die vornehmſten Fragen, mit deren Erörterung er ſich beſchäftiget. Dann ſpricht er von dem Urtheile, welches über alle Auferſtandene gefällt werden ſoll, von den Heiligen, die mit Chriſto richten und, von den verſchiednen Claſſen derer, welche vor dem letzten Gerichte ſtehen werden, von der Ordnung des Gerichts und von den Geſchäften der Engel dabey; von der Geſtalt, in welcher Chriſtus alle Menſchen richten wird, von dem Orte und der Zeit des Gerichts; von den großen Veränderungen welche der Sonne, dem Monde, und den Sternen bevorſtehen, von dem Himmel und von der Hölle, von der Seligkeit derer, die in den Himmel verſetzt werden, von den Quaalen und den

Sünden

Sünden der Verdammten, wie damals darüber gedacht und geglaubt wurde. Er unterſcheidet ſich in der Behandlung aller dieſer Materien von ſeinen Vorgängern durch eine vorſichtige Auswahl deſſen, was man ſchon aus dem Elucidarius, den man unter Anſelms von Canterbury Anſehn aufgenommen hatte, oder aus Pulleins Summe davon weiß. Er hat in ſein Lehrbuch weniger thörigte und ungereimte Gedanken und Meynungen darüber aufgenommen; indeß iſt doch immer der leeren Spreu mehr darinnen, als des guten und reinen Weizens der Wahrheit.

Dieß iſt denn ein getreuer Abriß von dem vollſtändigſten, deutlichſten und ordentlichſten Lehrbuche der kirchlichen Theologie, das in dieſen Zeiten noch nicht ſeines gleichen hatte, und wegen ſeiner unſtreitigen Vorzüge vor allen vorhergehenden Verſuchen mit einem ſo allgemeinen Beyfalle beehret wurde, daß keine ähnlichen Werke dagegen emporkommen konnten; daß es vielmehr alle ähnliche ältere oder gleichzeitigen Schriften dieſer Art aus den Schulen und Hörſälen verdrängte. Lombard ward den Scholaſtikern, was Pythagoras ſeiner Secte geweſen iſt. Wenn jemand Sätze beweiſen wollte und er konnte ſagen: Der Meiſter hats geſagt: So wagte niemand daran zu zweifeln. Man übertreibet nichts, wenn man behauptet, daß Lombards Summe drey bis vier Jahrhunderte nach ſeinem Tode mehr geleſen, erklärt, erweitert, zergliedert und gloſſirt worden iſt, als die heilige Schrift ſelbſt. Man las keine Kirchenväter mehr; denn jeder glaubte in ſeinen Lombard alles Mark derſelben zu haben. Schwerlich wird man in der Geſchichte der Wiſſenſchaften ein Beyſpiel eines Mannes finden, deſſen Namen einige Jahrhundert nach einander in allen Schulen des Occidents ſo laut erſchollen iſt, als

der Seinige, und er war doch nur ein Compilator, welcher das Glück oder die Klugheit hatte, von den philoſophiſchen Grübeleyen über die erhabenſten und unbegreiflichſten Lehren der Religion ſo viele beyzubehalten, daß er denen nicht misfiel, die ihre Dialektik, und was ſie aus ihrem Porphyr oder aus dem Ariſtoteles wußten, in der Religion anbringen wollten, oder eben dieſe Grübeleyen mit ſo vielen Stellen aus den Vätern der lateiniſchen Kirche zu belegen, daß die poſitive Theologie, welche noch ſo viele der neuern dialektiſchen entgegen ſetzten, bey Ehren und Würden blieb. Man hat auch von ſeinen Sentenzen ſehr viele ältere und neuere Ausgaben. Sie wurden noch vor dem funfzehnten Jahrhunderte dreymal in Folioformat zu Nürnberg; zweymal zu Venedig; zweymal zu Baſel, und in den folgenden Zeiten mehrmals zu Cölln, zu Paris, zu Löwen, zu Venedig, zu Lyon, und zu Antwerpen gedruckt. Die beſte Ausgabe iſt diejenige, welche Johann Aleaume, ein Doctor der Theologie zu Löwen veranſtaltet hat, weil er mit großem Ernſte befliſſen geweſen iſt, ſie von den Fehlern zu reinigen, welche ſich in die ältern Ausgaben eingeſchlichen hatten.

Man kann gern geſtehen, daß dieß Werk kein ſo großes Anſehn in der abendländiſchen Kirche erhalten haben würde, wenn nicht Lombard das Glück gehabt hätte, Biſchof in Paris zu ſeyn, und alſo alle theologiſchen Schulen, die die berühmteſten ſeiner Zeit waren, unter ſich zu haben. Allein man kann doch daſſelbe dieſem ihm unſtreitig ſehr günſtigen Umſtande nicht allein zuſchreiben. Denn es gab noch zu ſeinen Zeiten Theologen, denen alle Neuerungen in der theologiſchen Welt ſo verhaßt waren, daß ſie auch ſein Werk, wie häufig auch Auguſtin, Hieronymus, Gregor, Beda

und andre darinnen angeführt wurden, für ſehr gefährlich hielten, und viele Irrthümer darinnen finden wollten, und öffentlich verdammten. Ich würde mich gleich hierüber etwas ausführlicher ausbreiten, wenn es mir nicht nöthig zu ſeyn ſchiene, erſt von einem ähnlichen und größtentheils viel ſcharfſinnigern Werke Peters von Poitiers, ſeines berühmteſten und eifrigſten Schülers, und Canzlers der Univerſität zu Paris einige Rechenſchaft zu geben.

Von dem

theologiſchen Lehrbuche

Peters von Poitiers,

Canzlers der Univerſität zu Paris.

Einer von Peter Lombards angeſehenſten und ſcharfſinnigſten Schülern war Peter, von Poitiers gebürtig, weil er ſeinen Namen, und das Andenken ſeines Lehrers ſowohl durch eine noch ungedruckte Auslegung ſeines Lehrbuches, als auch durch eine eigne Sammlung und Unterſuchung der damaligen kirchlichen Lehrmeynungen verewigte. Die erſten Umſtände und Schickſale ſeines Lebens ſind unbekannt geblieben, und man weiß bloß, daß er die Theologie von Peter, dem Lombarden, erlernte; daß er ihm auf ſeinem theologiſchen Lehrſtuhle folgte, die Theologie vierzig Jahre lang zu Paris mit einem unterſcheidenden Beyfalle lehrte, und in den erſten Jahren des dreyzehnten Jahrhundertes ſtarb, nachdem er in den letzten Jahren ſeines Lebens die Würde eines

Canzlers bey der Univerſität daſelbſt bekleidet, und ſelbſt das Vertrauen verſchiedner römiſchen Päbſte zu ſeinem vorzüglichen Ruhme genoſſen hatte. Gegen ſeinen Lehrer hatte er eine ſo unbegränzte Hochachtung, daß er nicht nur faſt alle Meynungen deſſelben annahm und behauptete, ſondern auch größtentheils die von ihm gewählte Ordnung in dem Vortrage derſelben fortpflanzte. Indeß war es freylich eine ſehr treue, aber doch keine ſclaviſche Copie von einem überall bewunderten Originale; denn er unterſchied ſich von ſeinem Meiſter in der Art, ſeine Materie zu behandeln, auf eine ausgezeichnete Weiſe. Lombard hatte, um ſich den poſitiven Theologen gefällig zu machen, in dem Beweiſe der kirchlichen Lehrſätze und in der Beſtreitung der ihnen entgegengeſetzten Meynungen ſeiner Zeit mit großer Sorgfalt alle dialektiſche Form zu vermeiden geſucht. Die Ausſprüche der Schrift, und die Ausſprüche der ältern lateiniſchen Kirchenväter waren die Waffen, womit er den Irrthum angriff, oder ſich wider die Angriffe deſſelben beſchützte, und was die Schreibart betrifft, ſo ſchien er mehr, wie ein Redner, als wie ein Philoſoph ſprechen zu wollen, um auch darinnen den ältern Lehrern der Chriſten ähnlicher zu bleiben. Auch befließ er ſich in ſeinem Ausdrucke beſonders der Verſtändlichkeit und Leichtigkeit, verfiel aber eben darüber nicht ſelten in den unangenehmen Fehler einer ermüdenden Weitſchweifigkeit. Peter von Poitiers, der die Dialektik angelegentlicher getrieben zu haben ſcheint, wählte eine mehr dialektiſche Methode und bewies oder widerlegte alle Meynungen, die er annahm oder verwarf, durch Schlüſſe und Soriten von unvollſtändigen Syllogiſmen, worinnen er auch alle diejenigen ſprechen ließ, die von den gemeinen Lehrſätzen der Kirche abgiengen. Dadurch ſchien ſein Lehrbuch an Kürze und Gedrungenheit, an Scharf-

ſinn und Gründlichkeit zu gewinnen, verlor aber an der Leichtigkeit und Deutlichkeit des Ausdruckes und ward für ſeine Zeitgenoſſen und Nachkommen unverſtändlicher und ſchwerer, weswegen er von Walthern, einem Mönche aus dem Kloſter des heiligen Victor zu den Labyrinthen der franzöſiſchen Kirche gezählt wurde.

Peter von Poitiers eignete ſein theologiſches Lehrbuch dem Erzbiſchofe Wilhelm von Sens zu, um unter dem Schutze dieſes Namens vor den Anfällen derer geſicherter zu ſeyn, welche den Gebrauch der ſyllogiſtiſchen Methode in der Theologie verabſcheuten und beſtritten. Sein Lehrbuch, welchem er nach dem Beyſpiele ſeines Meiſters den Namen Sentenzen beylegte, beſteht aus fünf Theilen. Der Erſte handelt von Gott und der Dreyeinigkeit; der Zweyte von der Schöpfung der vernünftigen Creaturen, der Engel und der Menſchen, von dem Falle derſelben, beſonders von der Sünde Adams und ihren Folgen; der Dritte von der Tugend, von der Gnade, und von der Art und Weiſe durch Reue und Bekenntniß zu den Tugenden zurück zu kehren die der Menſch durch ſeinen Fall verloren hatte; der Vierte von der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum, wobey er zugleich die gewöhnlichen Meynungen von dem Unterſchiede zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde vorträgt; der Fünfte endlich von den Sacramenten, von der Taufe, von der Firmelung, von dem Abendmahle, von der Ehe, von der Auferſtehung der Leiber, vom Weltgerichte, von deſſen Folgen und von den dahin gehörigen kirchlichen Lehrfragen. In der Ordnung und Folge der abgehandelten Materien unterſcheidet ſich alſo Peter von ſeinem Lehrer bloß darinnen, daß er die Meynungen der Kirche von dem Sacramente der Buße und von den Prieſtern, welche daſſelbe verwalten,

walten, bereits im dritten Theile, nicht aber wie ſein Meiſter in der Lehre von den Sacramenten abhandelt. Die Meynungen der Kirche von der letzten Oelung übergeht er ganz, woraus unwiderſprechlich erhellet, daß, obgleich Lombard nicht mehr und nicht weniger als ſieben Sacramente angenommen hatte, dieſe Art, ſie zu zählen doch noch frey und der Willkühr der Theologen überlaſſen war.

Das erſte Buch fängt mit dem Beweiſe an, daß ein Gott ſey. Peter ſuchet das Daſeyn des Schöpfers mit drey von einander unterſchiedenen Gründen darzuthun. Den Erſten findet er in der Veränderlichkeit oder Zufälligkeit aller zur Welt gehörigen Dinge; den Zweyten darinn, daß jedes derſelben ein Ganzes iſt, oder als ein Ganzes betrachtet werden kann; den Dritten aber in dem Bewußtſeyn der menſchlichen Seele, daß ſie einen Anfang habe. Alles, ſagt er, was zum Umfange der veränderlichen Dinge gehört, iſt eine Subſtanz oder ein Accidenz. Dieſes im weitläuftigſten Verſtande genommen, kann nicht durch ſich ſelbſt ſeyn, und folglich auch nicht von ſich ſelbſt, das heißt, nicht ohne ein Subject, noch von ſich ſelbſt oder von keinem. Kann es nicht das Geringere, das heißt, nicht durch ſich ſelbſt ſeyn, ſo kann es auch nicht das Größere oder von ſich ſelbſt ſeyn. Auch die Subſtanz kann nicht durch ſich ſelbſt ſeyn; denn ob ſie gleich ſonſt als ein durch ſich ſelbſt beſtehendes Weſen beſchrieben wird; als ein Ding, welches nicht in einem Subjecte exiſtirt, ſo exiſtirt ſie doch nicht durch ſich ſelbſt auf eine ſolche Weiſe, daß nicht das Daſeyn anderer Dinge, die in demſelben als in ihrem Subjecte ſubſiſtiren, nothwendig wäre. So kann eine körperliche Subſtanz nicht ohne Ort und Farbe ſeyn; eine geiſtliche Subſtanz aber nicht ohne eine Beſchaffenheit,

die ſie ſelbſt nicht iſt. Man muß ſich alſo nothwendig etwas vorſtellen, das ſowohl durch ſich ſelbſt, als von ſich ſelbſt oder von keinem iſt, von dem alle dieſe Dinge ſind. Dieſes Weſen iſt Gott, und nur ein Einiges, weil es keinen ewigen und unendlichen Rückgang von Urſache zu Urſache geben kann. Man kann dieſes auch folgender Geſtalt darthun. Alles Veränderliche iſt entweder ein Ganzes oder ein Theil oder gleichſam ein Ganzes oder gleichſam ein Theil oder eine Eigenſchaft des Ganzen oder des Theils. Kein Ganzes iſt von ſich ſelbſt; denn es iſt aus Theilen zuſammengeſetzt. Kein Theil iſt eher, als das Ganze, wozu es gehört; alſo kann Gott weder ein Ganzes, noch ein Theil des Ganzen ſeyn; denn es würde daraus folgen, daß etwas eher oder etwas herrlicher, als Gott ſey, welches ungereimt iſt. Eben ſo verhält es ſich mit den Beſchaffenheiten ſowohl des Ganzen als eines jeden Theils von demſelben. Da nun alſo keins von allen dieſen Dingen von ſich ſelbſt exiſtiren kann, ſo muß nothwendig ein anderes Weſen da ſeyn, von welchem jene ihr Daſeyn haben, und dieß iſt allein Gott, der nur Einer ſeyn kann. Da überdieß die menſchliche Seele, und dieß iſt der dritte Grund, warum ein Gott iſt, nicht mit ſich ſelbſt unbekannt ſeyn kann, ſo weiß dieſelbe auch, daß ſie einen Anfang gehabt hat; folglich muß ſie auch wiſſen, daß ſie, als ſie nicht war, ſich auch das Daſeyn nicht geben konnte; daß ſie folglich daſſelbe von einem andern haben müſſe. Es iſt aber klar, daß das erſte Weſen nicht angefangen haben könne zu ſeyn; denn wäre es von einem andern, ſo würde es nicht der erſte Urheber aller exiſtirenden Dinge ſeyn. Ja man würde annehmen müſſen, daß es von Ewigkeit her eine ewige Creatur gegeben habe, da es doch keine ewige Creatur geben kann, weil ewig ſeyn und einen Anfang haben widerſprechende Begriffe ſind. Mit

dem

dem Beweiſe, daß Gott ſey, verbindet Peter ſogleich den Beweis, daß Gott nicht allein ſey, ſondern auch ſeyn müſſe, und auch nicht mehr, als Einer, ſeyn könne. Er ſchließet es nämlich, wie Anſelm von Canterbury, daraus, daß, wenn man ſich Gott nicht anders, als ein nothwendiges Weſen vorſtellen kann, Gott eben deswegen nothwendig da ſeyn müſſe, gleichwie er darum, weil ſich das Daſeyn der Welt aus dem Daſeyn eines einzigen Schöpfers derſelben vollkommen begreifen läßt den Schluß zieht, daß auch nicht mehr als Ein Gott exiſtiren müſſe.

Hierauf wird von dem Unterſchiede der Namen gehandelt, wodurch Gott bezeichnet wird. Dieſe werden in neun Claſſen vertheilt. Einige bezeichnen bloß das Weſen Gottes und werden allezeit gebraucht, daſſelbe auszudrücken. Einige bedeuten ſeine Exiſtenz und werden zwar von ſeinem Weſen, aber zuweilen auch von den Perſonen gebraucht. Exempel dieſer Art ſind die Namen, **Macht**, **Weisheit**, und **Güte**. Einige ſind beſtimmt, ewige Verhältniſſe in dem Weſen Gottes zu bezeichnen, als die Namen **Vater** und **Sohn**. Einige ſind collective Namen, welche von mehrern Perſonen, aber nicht von jeder insbeſondere gebraucht werden, wie der Name der **Dreyeinigkeit**. Einige werden Gott in Beziehung auf die Creaturen, und zwar allen Perſonen insgemein beygelegt, wie die Namen **Schöpfer** und **Herr**. Einige werden zwar Gott auch in Beziehung auf die Creaturen beygelegt, aber nicht allen Perſonen, wie der Name des **Geſandten**. Einige kommen Gott der Zeit nach ohne Beziehung zu, wie der Name des **Menſchgewordenen**, der nur einer der göttlichen Perſonen zukömmt. Die letzte Claſſe begreift alle diejenigen Benennungen, welche von Gott nicht in eigent-

licher, ſondern in uneigentlicher Bedeutung gebraucht werden können, als die Namen **Lamm**, **Löwe**, **Ebenbild** und ähnliche Benennungen ſind.

Auguſtin hatte von den Namen, die Gott weſentlich zukommen, die Regel feſt geſetzt: Alles was von Gott ſeinem Weſen nach geſagt wird, das wird auch von jeder einzelnen Perſon geſagt, und zuſammen von der Dreyeinigkeit ſelbſt; allein nicht im Plural, ſondern in der einzelnen Zahl. So iſt der Vater Gott, der Sohn iſt Gott, der heilige Geiſt iſt Gott, und doch ſind ſie nicht drey Götter, ſondern nur Ein Gott. Von dieſer Regel nimmt er den Namen **Perſon** aus und behauptet ſeine Ausnahme wider diejenigen, welche, weil dieß Wort den Begrif des einigen göttlichen Weſens in ſich ſchließt, daraus die Folge ziehen wollten, entweder, daß jede auch jede andere Perſon, oder daß das göttliche Weſen nur eine Perſon ſey. Er führt die ſophiſtiſchen Schlüſſe, wodurch dieſes dargethan werden ſollte, umſtändlich an, und beweiſt daß ſie bloß auf Zweydeutigkeiten des Ausdrucks beruhen, durch ähnliche Schlüſſe, welche die Ungereimtheit ihrer Art zu ſchließen deutlich machen. Eben ſo verfährt er mit andern das Weſen Gottes bezeichnenden Worten, ein **gewiſſer**, **einer**, **unzeugbar**, und mit denen, welche mit einander verbunden, verſchiedene zuſammengehörige Begriffe ausdrücken; alles in der Abſicht, verſchiedene ſpitzfindige Angriffe auf die Lehre von der Dreyeinigkeit zu entkräften. So wurde von dem Vater geſagt, er habe die Macht einen Sohn zu zeugen, welches im gleichen Sinne nicht von dem Sohne geſagt werden kann. Daraus wurde gefolgert, daß der Sohn mit dem Vater nicht ein und daſſelbe Weſen ſeyn könne, weil er nicht ein und dieſelbe Macht habe die der Vater hat. Allein das war ein Trugſchluß, der nur

nur diejenigen blenden und verwirren konnte, die nicht bemerkten, daß das darinnen vorkommende Wort Macht in mehr als einem Sinne gebraucht wurde.

Hierauf handelte Peter von den Fragen, warum Gott allmächtig heiße; ob Gott noch könne, was er gekonnt hat; ob etwas wider den durch Zeichen bekannt gemachten Willen Gottes geſchehe; ob die Ausdrücke, etwas nach ſeiner Macht oder nach ſeiner Gerechtigkeit oder nach ſeiner Barmherzigkeit thun können, ſich in einem Satze mit einander verwechſeln laſſen, oder einander aufheben, oder vielmehr einander beſtimmen. Ferner betrachtet er eben ſo verfängliche zweydeutige Fragen über die Erkenntniß und das Vorherwiſſen Gottes und über das was Prädeſtination, was Vorherbeſtimmung und Verwerfung mit einander gemein haben; von den abſtracten Benennungen Gottes, der Gottheit, der Vaterſchaft; von den Ausdrücken, vom Vater ſeyn, Gott von Gott ſeyn und ähnlichen Redensarten; von dem mannigfaltigen Unterſchiede der Perſonen in der Dreyeinigkeit; von den Worten, ähnlich, gleich und verſchieden und ihrem Gebrauche in der Lehre von der Dreyeinigkeit. Auch unterſucht er die Fragen von den Worten, welche bloß die Eigenſchaften und Verhältniſſe der Perſonen, aber nicht zugleich ihre Subjecte und von denen, welche die Ideen von beyden zugleich bedeuten; von denen, die zur Vaterſchaft und Söhnſchaft gehören; von der Unzeugbarkeit insbeſondere; von dem gemeinſchaftlichen Verhältniſſe des Vaters und des Sohnes gegen den heiligen Geiſt und deſſen Ausgange; von dem Verhältniſſe der Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, wie auch des göttlichen Weſens von der Dreyeinigkeit gegen einander, nach den Begriffen der Ariſtoteliker von den Prädicabilien, worunter ſie die

fünf Univerſalien des Geſchlechts, der Art, des Unterſchieds, des Eigenen und des Zufälligen verſtanden, weil dieſelben von den meiſten Dingen bejahet werden können. Gleiche Betrachtungen ſtellet er über die drey letzten Claſſen der Worte an, die Gott in Beziehung und ohne Beziehung auf die Geſchöpfe im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne deſſelben beygelegt werden können. Alle dieſe Unterſuchungen ſind, ſo zu ſagen, eine theologiſche Grammatik oder Technologie, welche beſtimmt iſt, den in der Lehre von Gott und der Dreyeinigkeit üblichen kirchlichen Formeln und Redensarten einen beſtimmten Sinn beyzulegen, um dem Mißbrauch ihrer Zweydeutigkeit zu ſophiſtiſchen Beſtreitungen der dadurch ausgedrückten Lehren ſich entgegen zu ſetzen.

Je ſorgfältiger Peter ſich vor aller Abweichung von dem Pfade hütet, den ihm Lombard vorgezeichnet hatte: deſto unnöthiger ſind genaue und ausführliche Auszüge aus ſeinen theologiſchen Unterſuchungen. Damit man aber doch ſehen könne, wie er ſeine Materien bearbeitet: ſo will ich aus dieſem Theile bloß das anführen, was er über das göttliche Vorherwiſſen ſagt, dieſes geht auf die zukünftigen Dinge, ſie mögen gut oder böſe ſeyn. Wider dieſes Vorherwiſſen pflegt der Einwurf gemacht zu werden: Gäbe es keine zukünftigen Dinge, ſo wäre nichts in Gott, was durch dieſen Namen ausgedrückt wird. Vorherwiſſen und Wiſſen iſt in Gott ein und daſſelbe. Auch iſt in Gott Wiſſen und Weſen einerley. Wenn es folglich keine zukünftigen Dinge gäbe, ſo würde in Gott kein Weſen ſeyn, und wäre das nicht, ſo wäre auch gar kein göttliches Weſen. Ferner iſt Gott ſeyn und vorherwiſſend ſeyn in Gott einerley. Es iſt möglich, daß Gott einige Dinge nicht vorher wiſſe; alſo iſt es möglich, daß Gott nicht Gott ſey.

Um dieſe und ähnliche Trugſchlüſſe entkräften zu können, muß man bey ſolchen zuſammen geſetzten Worten merken, daß ſie wegen ihrer Zuſammenſetzung mit Vorworten ſowohl den Begrif des göttlichen Weſens, als auch ein zur Zeit gehöriges Verhältniß in den Creaturen gegen daſſelbe ausdrücken, denn durch das einfache Nomen wird das göttliche Weſen; durch die damit verbundene Präpoſition aber ein in den Creaturen befindliches Zeitverhältniß gegen ihn bezeichnet. Das göttliche Weſen wird nur in Beziehung auf die Creaturen vorherwiſſend genannt. Wird demnach alſo geſchloſſen: Wenn Gott nicht andere Dinge thun würde, ſo würde das göttliche Weſen nicht ſeyn, welches Seyn Vorherwiſſen iſt, ſo iſt das falſch. Richtig hingegen iſt der Schluß, wenn ſo geſchloſſen wird: Wofern Gott nicht andere Dinge machen würde: So würde auch kein Vorherwiſſen ſeyn, das heißt, ſo würde Gottes Weſen nicht Vorherwiſſen genannt werden können, weil es dieſen Namen nur in Beziehung auf die Creaturen hat. Auf eben dieſe Weiſe laſſen ſich ähnliche Trugſchlüſſe entkräften. Es war möglich, daß Gott einige Dinge nicht vorher wußte; es war möglich, daß es für das göttliche Weſen keine Gegenſtände gab, um welcher willen daſſelbe Vorherwiſſenheit genannt werden konnte; aber deswegen kann auf keine Weiſe daraus gefolgert werden, daß kein göttliches Weſen oder Gott nicht Gott ſey; es folgt bloß daraus, daß wofern es nichts Zukünftiges giebt, was vorher gewußt werden kann, daß das göttliche Weſen auch nicht als ein vorherwiſſendes Weſen gedacht werden könne.

Dergleichen Trugſchlüſſe ſind folgenden ganz gleich. Ein Weſen ſeyn und Gott ſeyn iſt bey Gott ein und daſſelbe; Gott iſt aller Gott; alſo iſt Gott ein Gott aller Weſen.

Weſen. Oder auch ſo: Weſen und Liebe iſt bey Gott einerley; Das Weſen Gottes iſt in dieſem Steine: Folglich iſt die Liebe Gottes in dieſem Steine. Oder ſo: Gott weiß keine Dinge, die er nicht vorher wiſſen kann; folglich iſt Wiſſen und Vorherwiſſen einerley, welches falſch iſt. — — Gott weiß keine Dinge, welche er nicht wollen kann; folglich iſt Wiſſen und Wollen bey ihm nicht einerley; denn er weiß die Sünden, oder er will viele Dinge ſo, und keins derſelben kann doch ſeyn; folglich iſt Willen und Seyn bey ihm nicht einerley. Oder: Das Vorherwiſſen dieſer Sache war in Gott und war Gott, und Gott weiß nun itzt dieſe Sache nicht vorher; folglich iſt das Vorherwiſſen dieſer Sache nicht in Gott und nicht Gott, und alſo iſt Gott etwas geweſen, was nicht Gott iſt. Deswegen ſoll die Diſtinction gemerkt werden. Das Vorherwiſſen dieſer Sache war in Gott und war Gott; Itzt iſt ſie nicht in Gott und iſt nicht Gott; Itzt alſo weder das Eine noch das Andere: Dieß iſt falſch. Wahr hingegen iſt es, wenn man ſo ſagt: Vordem konnte man mit Wahrheit ſagen, Gott hat dieſe Sache vorher gewußt und dieſes Vorherwiſſen iſt Gott; aber itzt kann man ſolches nicht mit Wahrheit ſagen.

Wenn ferner dieſe Sache noch nicht wäre, und die Wiſſenſchaft die Gott davon hatte, Vorherwiſſen genannt würde: So war ein Grund vorhanden, warum ſie Vorherwiſſen genannt wurde, da ſie itzt nicht ſo genannt wird. War kein Grund da, ſo mußte ſie damals nicht mehr Vorherwiſſen heißen, als nun. Wie Gott folglich dieſe Sache vorher wußte, ſo weiß er ſie nun auch. Wird hingegen geſagt, daß ein Grund vorhanden war, warum dieſes Wiſſen, Vorherwiſſen genannt wird, ſo iſt dieſer Grund entweder noch da oder er iſt nun

nun nicht mehr da. Iſt er noch da, ſo heißt das Wiſſen Gottes das Vorherwiſſen dieſer Sache auch itzt noch und zwar eben dieſes noch vorhandenen Grundes wegen. Iſt der Grund nicht mehr da, war aber damals, ſo war er entweder im Schöpfer oder in dem Geſchöpfe. Im Geſchöpfe nicht, weil dieſe Creatur damals nicht in dem Schöpfer war und auch itzt nicht in demſelben iſt; folglich war damals der Schöpfer etwas, was er itzt nicht iſt, und alſo muß eine Veränderung in Gott ſtatt haben. Einige haben geſagt, daß die Bejahung oder Verneinung einer oder einiger Beziehungen auf einander nichts von dem aufhebe oder dem gebe, wovon ſie bejahet oder verneinet werden; denn relativ ſeyn ſey nichts anders, als auf etwas bezogen, oder in Beziehung auf etwas geſagt werden, und dieß beſtätiget der Begrif, den Ariſtoteles von relativen Dingen giebt. Folgte aus der Bejahung oder Verneinung einer Beziehung die Setzung oder Aufhebung eines Dinges: So könnte bewieſen werden, daß bey der Zerſtörung eines einzigen noch ſo kleinen Dinges, ſo viele Dinge als nur in der Welt ſind, zerſtört würden, weil es eben ſo viele Beziehungen, Aehnlichkeiten und Unterſchiede giebt als Dinge ſind. Wie eine Münze itzt das Kaufgeld für eine gewiſſe Waare iſt, bald darauf aber aufhört, dieſes Kaufgeld zu ſeyn: So verhält es ſich auch mit der Erkenntniß Gottes, wenn ſie aufhört, vorherwiſſend zu ſeyn. — —

Es pflegt weiter auch gefragt zu werden, ob das Vorherwiſſen Gottes die Urſache der zukünftigen Dinge ſey, oder nicht. Daß ſie es ſey, wollen ſie folgendermaßen beweiſen. Entweder es iſt möglich oder unmöglich, daß die Sachen nicht geſchehen, wenn ſie Gott vorher gewußt hat; es iſt aber möglich; folglich iſt es möglich,

möglich, daß das göttliche Vorherwiſſen ſich irre. Dieß iſt unmöglich, folglich iſt es aus demſelben Grunde unmöglich, daß die Sachen anders geſchehen werden, als ſie vorher erkannt ſind. Iſt es ferner möglich, daß Dinge anders geſchehen werden als ſie geſchehen, ſo folgt, daß ſie anders vorher erkannt worden ſind, wenn ſie auf eine andere Weiſe geſchehen. Folglich iſt es möglich, daß Dinge anders geſchehen können, als ſie vorher gewuſt ſind. Weiter iſt es unmöglich, daß Dinge anders geſchehen können, als ſie vorher erkannt ſind; ſie würden nicht geſchehen, wenn ſie nicht Gott vorher gewußt hätte; folglich iſt das göttliche Vorherwiſſen die Urſache der Dinge, welche geſchehen. Wird dieß aber behauptet, ſo wird daſſelbe, weil Gott ſowohl das Gute als das Böſe vorher weiß, auch die Urſache nicht allein alles Guten, ſondern auch alles Böſen ſeyn. Freylich ſcheint Origines zu behaupten, daß die Dinge die Urſache des göttlichen Vorherwiſſens ſind, wenn er ſpricht: Es iſt nicht darum etwas zukünftig, weil Gott weiß, daß es zukünftig iſt, ſondern weil es zukünftig iſt, darum weiß es Gott vorher, ehe es geſchieht. Dieß ſcheint aber falſch und unrichtig geredet zu ſeyn; denn das Erſchaffene kann nicht die Urſache des Unerſchaffenen, das Veränderliche nicht die Urſache des Unveränderlichen, und das Zeitliche nicht die Urſache des Ewigen ſeyn.

Jedoch es iſt leicht dieſen unrichtigen Schlüſſen das Blendende zu nehmen, was ſie haben, wenn man bemerkt, daß man hier durch Worte, die man in gedoppelter Abſicht nimmt, den Verſtand zu täuſchen ſucht, daß man beſonders hier ſich der Sophiſterey ſchuldig macht, nach welcher man ſie ohne Grund im verknüpften oder abgetheilten Verſtande, ſenſu compoſito vel diviſim, nimmt. Die Scholaſtiker nannten ſie, dem Ariſto-

Ariſtoteles zu Folge, das Sophisma der Compoſition und der Diviſion. Sagt man, es ſey unmöglich daß Dinge ſich anders zutragen, als ſie vorher geſehen worden ſind, und man verſteht dieſes im verknüpften Verſtande oder der Compoſition nach, ſo zum Exempel: Es iſt unmöglich, daß Dinge ſo und ſo geſchehen und doch anders vorher geſehen worden ſind: So iſt ſolches wahr. Allein nach der Diviſion iſt es unmöglich, daß Dinge ſich auf eine andere Weiſe zutragen als vorher geſehen worden iſt, das heißt, die Sachen ſind ſo vorher geſehen und es iſt unmöglich, daß ſie anders geſchehen können: Dieß iſt falſch.

Ich glaube, daß es ſchon an dieſer Probe genug ſey die Art und den Geiſt des Vortrags kirchlicher Lehren, welcher dieſem Theologen eigen iſt, kennen zu lernen. Durchgehends beſchäftigt er ſich mit der Widerlegung ſolcher Trugſchlüſſe, die bloß auf die Homonymie und Amphibolie der darinn gebrauchten Worte und Redensarten und auf ähnliche Täuſchungen des Verſtandes ſich gründen. Dieſe ſo ermüdende Art zu verfahren, weil der Verſtand mit nichts beſchäftiget wird, als mit der verdrießlichen Arbeit, Zweydeutigkeiten und Mißverſtändniſſe von einander abzuſondern und zu ſichten; weil überdieß das Ohr durch das ewige Geklingel von Wenn und Aber und Alſo und Folglich gequält wird, herrſchet durch alle fünf Theile, und auch ſelbſt in allen Belehrungen, die bloß hiſtoriſcher Art ſind. Man möchte ſich noch überwinden können, dieſen Lehrer mit Geduld anzuhören, wenn bey ſtreitigen Sätzen und ihren Gegenſätzen, worüber geſtritten wird, alle Zweydeutigkeit und unbeſtimmte Art des Ausdrucks gleich anfänglich vermieden oder gehoben und dadurch die Gegenſätze worüber geſtritten wird, zum eigentlichen Wider-

ſpruche gebracht; wenn alle unerheblichen Nebenfragen von den Hauptfragen abgeſondert, die Beantwortungen immer nicht auf die Irrthümer ſelbſt, ſondern auf die Gründe derſelben gerichtet würden. Allein dieſes geſchieht nur ſehr ſelten; und wird ſolches auch nicht ganz verſäumt, ſo geſchieht es doch niemals mit der Deutlichkeit und Beſtimmtheit, womit es geſchehen ſollte. Wendet man nicht immer die ſchärfſte Aufmerkſamkeit an, ſo kann man leicht verleitet werden, zu glauben, daß er ſeine eigene Meynung oder die herrſchende Meynung der Kirche vortrage, wo er doch nur diejenigen vorträgt, die er eigentlich beſtreiten will, wodurch denn über das Ganze eine oft faſt undurchdringliche Dunkelheit verbreitet wird.

Im zweyten Theile wird die Lehre von den Engeln und Menſchen, und von beyder Beſchaffenheit vor ihrem Falle und nach demſelben abgehandelt. Die Engel wurden nicht, wie einige behaupten, vor dieſer Welt, ſondern mit der Körperwelt zugleich, im empyreiſchen Himmel erſchaffen; nicht unvollkommen wie viele aus der Möglichkeit ihres Falles und aus der allen Erſchaffenen nothwendigen Einſchränkung erweiſen wollten, ſondern vollkommen; aber vollkommen der Zeit und dem erſten Zuſtande nach, worinnen ſie alles hatten, was zum Zwecke ihres Daſeyns gehörte, ungeachtet ſie weder, wie Gott, eine unendliche Vollkommenheit beſaßen, noch ſchon diejenigen Vorzüge hatten, welche ſie durch ihre Beſtätigung im Guten erhielten.

Die natürlichen Vorzüge der Engel waren nicht ſo groß, daß ſie aus eigner Kraft ſich zu einer höhern Stufe der Herrlichkeit und Seligkeit erheben konnten. Dazu bedurften ſie der Gnade Gottes. Sie hatten aber doch die Gnade, nicht zu fallen. Dieſe mußten ſie gebrauchen,

brauchen, um ein höheres und größres Maaß derſelben zu erlangen. Einige vernachläßigten den Gebrauch dieſer Gnade, und ſündigten. Weil nun dieß die Urſache ihrer Abtrünnigkeit von Gott war, ſo würde ihnen ihr Fall mit Recht zugeeignet werden, und Gott hat keine Schuld daran.

Diejenigen Engel, welche nicht fielen, wurden im Guten beſtätigt und mit der Seligkeit begnadigt, die ſie als einen Lohn voraus empfiengen, welchen ſie nach ihrer Befeſtigung durch viele gute Werke verdienen. Sie können folglich immer mehr Gutes thun, und auch dadurch immer mehr Gutes erlangen; es kann ſowohl ihre Tugend, als ihre Seligkeit wachſen und zunehmen, wenn gleich einige das Gegentheil behaupten, weil ein ſolcher Wachsthum mit dem Begriffe der Seligkeit, zu der ſie bereits gelangt ſind, im Widerſpruche zu ſtehen ſcheint. Nun können ſie, ungeachtet der von allen endlichen Weſen unzertrennlichen Möglichkeit zu ſündigen, doch in keine Sünde mehr fallen, weil ſie nicht mehr ſündigen wollen, welche freye Wahl des Guten, von der ſie niemals abgehen, eine Gnade iſt, die ſie mit der Beſtätigung im Guten zugleich erhielten. Wie nun die guten Engel im Guten ohne Aufhören zunehmen können: So können auch die gefallenen Engel immer mehr Böſes ſtiften, und dadurch nicht allein ihre Sünden vervielfältigen, ſondern auch ihre Strafe vermehren.

Unter den Engeln findet ein Unterſchied der Stufen ſtatt, woraus neun verſchiedne Ordnungen und Gattungen derſelben entſtehen. Peter iſt der Meynung, daß vom Anfange der Schöpfung an dieſer Unterſchied der Ordnungen nicht ſtatt gefunden habe, weil ſonſt unmöglich einige von dieſen erhabnen Geiſtern hätten fallen können. Da einige Alte geſagt hatten, daß die zehnte

Ordnung von ihnen gefallen wäre, und ſolches der vorhergehenden Eintheilung widerſpricht, ſo hebt er dieſen anſcheinenden Widerſpruch durch eine Erklärung, nach der ſo viele Engel gefallen ſeyn ſollten, daß dieſelben zu einer zehnten Ordnung zureichend geweſen wären. Er äußert dabey die beſondre Meynung, daß Johannes der Täufer einſt über alle Engel und ſeligen Menſchen erhaben ſeyn würde, wofern er künftig die Stelle des gefallenen Lucifers einnehmen ſollte, weil es von ihm heiße, daß von Weibern kein größrer Prophet gebohren worden ſey, als er. Wer dieſen Traum zuerſt geträumt hat, habe ich nicht bemerkt; ich zweifle, daß Petern die Ehre der Erfindung dieſer ſeltſamen Meynung gebühre.

Nach einigen Anmerkungen über die moſaiſchen Tagewerke folget, beſonders auf die Beantwortung der Frage, wie Gott der Schöpfer aller Dinge heißen könne, da er vor der Hervorbringung des Geſchöpfs nicht Schöpfer iſt, und, wenn ers wird, das Geſchöpf ſchon exiſtirt, und alſo nicht hervorgebracht ſeyn kann, die Lehre vom Menſchen. Der erſte Menſch war dem Leibe nach unſterblich. Die Unſterblichkeit war keine Unmöglichkeit zu ſterben, ſondern eine Möglichkeit nicht zu ſterben. Eben deswegen kann dieſelbe weder durch ſein Bedürfniß von Speiſe und Trank, noch durch das Daſeyn von dem Baume des Lebens beſtritten werden, ſo wenig man daraus, daß Gott den erſten Menſchen etwas verboten hat, mit Recht ſchließen darf, daß er der Urheber des Böſen ſey, weil nicht hätte geſündigt werden können, wofern Gott kein ſolches verbietendes Geſetz gegeben hätte. Adam war unſchuldig, Gott ähnlich und ſein Ebenbild, welches darum, daß er Gott nicht in allen Stücken gleich und ähnlich war, nicht weniger wahr und gewiß iſt,

iſt, als daraus, daß er den Glauben gehabt haben ſoll, erwieſen werden kann, daß er ſeinen Fall vorausgewußt habe.

Allein ungeachtet Adam ohne Sünde erſchaffen war, ſo konnte er doch im Guten ohne Gottes mitwirkende Gnade nicht zunehmen, noch die Seligkeit verdienen, woraus zu folgen ſcheint, daß, falls er in dieſem Zuſtande geſtorben wäre, er um ſeiner Verdienſte willen hätte weder verdammt noch ſelig werden können, welches widerſprechend iſt. Die Folgerung aber und der darauf gegründete Widerſpruch iſt, wie Petrus ſagt, nur ſcheinbar. Denn hätte er gleich in dem angenommenen Falle nicht durch ſein Verdienſt ſelig werden können; ſo hätte er doch aus Gnaden zur Seligkeit gelangen können. Dieſe Seligkeit aber erlangte er nicht, ungeachtet er das Vermögen empfangen hatte, im Guten zu beharren. Er fiel, und die Folge ſeines Falles war das Verderben ſeiner natürlichen Vorzüge, und der Verluſt der ihm geſchenkten übernatürlichen Gaben, ſpoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus; eine Vorſtellung, welche ſich auf den einmal angenommenen Unterſchied zwiſchen dem Ebenbilde Gottes, wozu bloß die Richtigkeit und Vollſtändigkeit der zum Weſen des Menſchen gehörigen Kräfte gerechnet wurden, und zwiſchen der moraliſchen Gleichheit und Aehnlichkeit mit Gott gründet.

Was die Sünde überhaupt betrifft, ſo hat ſie eine zwiefache Urſache; etwas Gutes, denn ſie entſpringt vom Engel oder vom Menſchen, und etwas Böſes, nämlich den böſen Willen. Ihrem Weſen nach betrachtet iſt ſie, im Abſtracto genommen und in der Vorſtellung abgeſondert von dem Subjecte, woran ſie ſich befindet, keine für ſich beſtehende Subſtanz und Natur, ſondern Nichts, in ſofern jeder Mangel, jede

Beraubung nicht unter den allgemeinen Begrif eines Dinges, ſondern zu dem, was nichts iſt, gerechnet werden muß. Im Concreto hingegen iſt ſie eine Handlung des freyen Willens wider das göttliche Geſetz, weil man an die Sünde nicht denken kann, ohne zugleich ſich das Subject mit vorzuſtellen, worinnen dieſelbe befindlich iſt. Denkt man ſich Sünden als Handlungen, ſo muß man ſich dieſelben ſehr von einander unterſchieden vorſtellen, nachdem ſie entweder aus einem an ſich böſen Willen entſpringen, oder wegen des Zweckes, auf den ſie abzielen, oder wegen der Abſicht, welche der Sünder dabey hat, böſe und verwerflich ſind; folglich auch einige Entſchuldigung, oder gar keine zulaſſen. Hier findet Peter ein überall fruchtbares Feld zu ſeinem Wenn und So, und Aber und Folglich, womit eine Menge ſtreitiger Sätze bewieſen und widerlegt zu werden pflegten; ich verſchone aber andre gern mit dieſer nur allzureichen Erndte, weil das Weſentlichſte ſchon aus Lombards Lehrbuche bekannt iſt; weil auch der Schüler nur ſyllogiſtiſcher ſagt, was der Meiſter deutlicher und mit einem geringern Aufwande und Pompe von dialektiſcher Form geſagt hatte.

Eben dieſe Bewandniß hat es mit der Unterſuchung der perſönlichen Sünde Adams, und mit der Erörterung der Fragen, ob Eva oder Adam ſich mehr verſchuldet habe. Was Lombard nicht vor ihm entſchieden hat, das entſcheidet auch er nicht. Er gedenkt zwar einiger ſeltſamen Fragen, die ſein Lehrer mit Stillſchweigen übergangen hatte; die Fragen, ob, wenn Eva allein geſündigt hätte, auch das menſchliche Geſchlecht verderbt worden, oder ob Gott für ſeinen Stammvater ein andres Weib erſchaffen haben würde, oder, im Fall beyde zwar im Willen, aber nicht durch die Vollbringung des böſen

böſen Willens, und alſo nicht durch die That ſelbſt, geſündigt hätten, ob dann unſer Geſchlecht bloß einen verdorbnen Willen, und keinen verderbten Körper überkommen hätte. Peter läßt ſich auf die Unterſuchung deſſen, was darauf zu antworten ſey, gar nicht ein, ſondern erklärt dieſe Fragen für unnöthige Fragen einer eiteln Neubegierde, die keinen Nutzen hätten; als wenn an den meiſten übrigen ihres Nutzens wegen mehr für die Welt gelegen geweſen wäre.

Die Wirkungen und Folgen der Sünde Adams waren die Sterblichkeit, oder vielmehr, wie Peter ſich auf eine neue Art ausdrückt, die **Mortuität**, unter der er die **Nothwendigkeit** zu ſterben verſteht, welcher der Menſch vor dem Falle nicht unterworfen war, ob er gleich hätte ſterben können; der Hunger, der Durſt, und der Schmerz; außer allen dieſen Mängeln und Gebrechen aber noch eine gewiſſe **Häßlichkeit** und **Beflektheit**, die aus der heftigen Brünſtigkeit entſteht, welche nach dem Falle eheliche Umarmungen begleitet, und die Urſache der Erbſünde, oder, nach einigen die Erbſünde ſelbſt, nach andern aber eine Schuld iſt, für die Sünde Adams zeitlich und ewig geſtraft zu werden, ohne doch bey denen, die damit behaftet ſind, eine Verſchuldung zu ſeyn. Die lateiniſche Sprache hat für dieſe verſchiednen Vorſtellungen, die wir nur durch Schuld und Verſchuldung ausdrücken können, drey verſchiedne Worte, reatus, culpa und debitum. Die Erbſünde iſt ein reatus, oder ein debitum, aber keine Strafe und keine **Verſchuldung**. Kinder ſind ſchuldig, die Strafe der von ihren Aeltern begangenen Sünden zu leiden, ohne dieſelben verdient zu haben, wie Kinder in weltlichen Gerichten um die Vergehungen ihrer Aeltern willen der **Landesverweiſung** unterworfen ſind. Dieß war der Be-

grif, den ſich Peter mit ſeinem Lehrer von der Erbſünde machte, da andre glaubten, daß ſie theils in der Unwiſſenheit im Guten, theils in der böſen Luſt, oder in der Neigung zum Böſen beſtünde. Noch andre behaupteten, und das iſt die gemeinſte Meynung, der eben deswegen auch Peter beypflichtete, um, wie er ſagt, die öffentliche gebähnte Landſtraße nicht zu verlaſſen, daß die Erbſünde nicht eine Luſt zum Böſen, ſondern nur eine Concupiſcibilität, oder eine Empfänglichkeit der Luſt zum Böſen wäre, die ihren Sitz in der Seele hätte, wiewohl auch der Leib durch Adams Sünde zerrüttet und verderbt worden ſey. Dieſe verſchiedenen Begriffe gaben zu mancherley Streitfragen Anlaß. Dieſe behaupteten, daß Adams Sünde, oder vielmehr die Wirkung derſelben, den Seelen der Kinder zugerechnet werde; jene läugneten ſolches. Auch hatte man über die Fortpflanzung der Erbſünde nicht einerley Gedanken, nachdem die Vorſtellungen von dem Urſprunge jeder einzelnen Menſchenſeele, und der Art ihrer erſten Verbindung mit ihrem Leibe verſchieden waren. Man ſtritt, ob auch die vom Adam abſtammenden und durch ihre Abſtammung von ihm verderbten menſchlichen Leiber ſtrafbar wären. Viele nahmen ſolches an; von andern wurde es beſtritten. Geſetzt, ſchloſſen ſie, ein kleiner noch nicht beſeelter menſchlicher Leib, caruncula, der noch von keiner Seele belebt iſt, wird niemals belebt werden: Nun iſt die Frage, ob dieſe caruncula in der Auferſtehung zu dem Leibe desjenigen zurückkehren wird, von dem ſie abſtammt. Dieß ſcheint ſo. Denn was zu einer wahren menſchlichen Natur gehört, das wird am Tage des Gerichts auferweckt werden; denn es ſoll ja auch kein Haar von unſerm Haupte verloren gehen. Eben ſo unſtreitig iſt es, daß der Leib desjenigen, der im Glauben und in der Liebe geſtorben iſt, in der Auferſtehung verklärt werden

wird. Nun iſt aber jene caruncula, die von keiner Seele belebt worden iſt, ein Theil ſeines Leibes, weil er von ihm abſtammet. Iſt nun auch der verderbte Leib der Strafe der Sünde unterworfen, ſo folget, daß die Seele desjenigen, mit deſſen Körper ein ſolcher kleiner Leib, als ein vordem dazu gehöriger Theil wieder vereiniget wird, in dieſem Theile geſtraft wird, in ſeinen übrigen Theilen aber ungeſtraft bleibt, welches nicht ſeyn kann. Hieraus wird denn die Folge gezogen, daß um der Erbſünde willen nicht der Leib, ſondern nur die Seele geſtrafet werde. Lombards Schüler läugnet die Bündigkeit dieſes Beweiſes, weil darinnen die Auferſtehung der noch unbelebten Embryonen angenommen werde, welche nicht zu erwarten ſtehe; da überdieß, wenn man auch annehmen könne, daß wenn ſie auch, weil ſie ehedem Theile von den Leibern ſeliger Menſchen geweſen wären, auferweckt und wieder mit ihren Leibern vereiniget würden, ſie doch auch, gleich dieſer, verklärt werden könnten.

Auf eben dieſe Art werden andre gewöhnliche Lehrfragen über die Erbſünde entſchieden, die ich nicht anführe, weil ſie ſchon von Peter Lombard auf eine ähnliche Weiſe, obgleich nicht ſo ſyllogiſtiſch behandelt worden ſind. Ich bemerke bloß, daß keine Verſchiedenheit der Stufen in der Erbſünde angenommen, ſondern eine gleiche Verderbniß bey allen Nachkommen Adams behauptet werde.

Eine ungewöhnliche Frage war es, die Lombard nicht hat, ob der Menſch auch die Erbſünde bekennen müſſe, um die Vergebung derſelben zu erlangen, oder nicht. Einige hielten das Bekenntniß derſelben für nöthig, weil die Verbindlichkeit, die Strafe deſſelben auszuſtehen, durch vorſetzliche Sünde erneuert werde,

zu deren Erlaſſung der Menſch nicht anders, als durch Buße, gelangen könne. Andre behaupteten die Unnöthigkeit eines ſolchen Bekenntniſſes, weil man eine Sünde, die man nicht ſelbſt begangen hat, auch nicht bekennen dürfe; weil auch das Sacrament der Buße nur für die wirklichen Sünden und zu deren Tilgung, die Taufe hingegen wider die Erbſünde eingeſetzt worden ſey. Nicht weniger ſonderbar waren die Fragen, ob Adams wirkliche Sünde größer ſey, als jede andre wirkliche Sünde, weil ſie einen größern und allgemeinern Schaden angerichtet habe, als jede andre Beleidigung göttlicher Geſetze; ob die Concupiſcibilität, oder die Erbſünde, für den Grund gehalten werden müſſe, warum die Seele concupiſcibel heiße; ob im Falle, daß ſie davon alſo heißt, ein Grund ſich angeben laſſe, warum dieß Vermögen der Seele mehr verſchlimmert werden könne, als dasjenige, weswegen ſie iraſcibel genannt wird. Peter läßt dieſe Frage unbeantwortet, weil er in den Vätern nichts darüber gefunden hatte.

Die wirklichen Sünden pflegten in Erlaßſünden und Todſünden eingetheilt zu werden. Jene können durch ein anhaltendes Wohlgefallen daran und durch die öftere Begehung derſelben Todſünden werden, und dieß iſt ſelbſt in Anſehung der erſten Bewegungen der Senſualität möglich, die durch den Fall Adams verderbt iſt. Sonderbar und paradox iſt die caſuiſtiſche Frage, ob es beſſer ſey, ſich von Erlaßſünden, als von Todſünden, beſſer, ſich vom Eide zu enthalten, als von der Fertigkeit zu ſchwören. Einige behaupteten, jenes wäre beſſer, weil ſich niemand der Erlaßſünden enthalten könne, ohne ſich zugleich der Todſünden zu enthalten. Dieſen Grund erklärte Peter für eine Täuſchung, welche der Art zu ſchließen gleich gölte: Niemand kann Augen haben, ohne

einen

einen Kopf zu haben; kann aber einen Kopf haben, wenn er gleich keine Augen hat: Alſo iſt es beſſer, Augen, als einen Kopf zu haben. Hieraus zog denn Peter die Folge, daß es zwar beſſer ſey, ſich vor Erlaßſünden, als vor Todſünden zu hüten; aber nicht deswegen, weil eine Erlaßſünde mehr zu bedeuten habe, als eine Todſünde, ſondern darum, weil ſich niemand dieſer enthalten könne, ohne ſich vor jener ſorgfältig zu hüten. — —

Außer der Strafe, der wir in der Unterdrückung der Sinnlichkeit durch die Sünde unterworfen ſind, trifft uns noch eine andre in der Unterdrückung des freyen Willens durch eben dieſe Urſache. Nach den Philoſophen iſt der freye Wille ein freyes Urtheil über den Willen; nach den Theologen ein Vermögen des Willens und der Vernunft, wodurch wir unter dem Beyſtande der Gnade das Gute, und wenn die Gnade uns nicht beyſteht, das Böſe wählen. Wille und Vernunft gehören alſo zum freyen Willen. Frey heißt er in Rückſicht auf den Willen, weil der Wille nicht gezwungen werden kann, und deswegen von der Nothwendigkeit frey iſt. Ein freyer Wille aber, oder eine freye Wahl heißet er in Anſehung der Vernunft, weil dieſe beurtheilt und überlegt, ob das gut oder nicht gut iſt, was der Wille begehrt. Der Wille iſt der Herr; die Vernunft die Dienerinn, die ihm den rechten Weg zeigt. Wie aber der Wille, weil er die Herrſchaft hat, die Vernunft nach ſich zieht, wofern er ſich zum Guten neigt, ſo folget ihm dann die Vernunft gern und ohne Widerrede, widerſpricht aber, wenn er ſich zum Böſen neigt, weigert ſich dann, räth zum Guten, und räth vom Böſen ab. Daraus folget, daß der freye Wille nur in den Geſchöpfen ſtatt habe, die Vernunft und Willen haben; weswegen derſelbe auch den Thieren fehlt. Weil es ferner bey dem freyen Wil-

len ſteht, ſich verdient zu machen oder nicht verdient zu machen, ſo iſt auch klar, daß nur das Geſchöpf, das mit einem freyen Willen begabt iſt, etwas verdienen kann.

Weiter muß man wiſſen, daß der freye Wille ſich weder auf das Gegenwärtige noch auf das Vergangene, ſondern auf das Zukünftige, was noch gethan werden ſoll, beziehe; denn Berathſchlagung, ob man etwas thun, oder laſſen ſoll, findet nur bey dem Zukünftigen ſtatt, weil ſolches allein erſt geſchehen, oder nicht geſchehen ſoll, und darum einer Wahl fähig iſt.

Allein man wendet ein, es ſey unmöglich, daß jemand eine Todſünde begehe, ohne vorher einen Trieb dazu empfunden zu haben, indem die Ueberlegung vor der Sünde vorhergeht. Alſo iſt es unmöglich, daß jemand itzt mit ſeinem freyen Willen eine Todſünde begehe, und nicht vorher dazu gereizt werde. Alſo iſt es unmöglich, daß itzt jemand mit freyem Willen eine Todſünde, ohne vorher dazu gereizt worden zu ſeyn, begangen, und auch keine Todſünde begangen habe. Denn der Trieb zur Todſünde mit freyem Willen iſt eine Todſünde. Der Satz, der bewieſen werden ſoll, iſt wahr; denn es iſt unmöglich, eine Todſünde begangen zu haben und itzt erſt zu dieſer Sünde gereizt zu werden. Der Trieb zu einer Todſünde iſt eine Todſünde. Alſo iſt es unmöglich, daß einer anfangen kann, eine Todſünde zu begehen. Denn begeht einer itzt eine Todſünde, da die Ueberlegung vor jeder Sünde vorhergegangen iſt, weil jede mit freyem Willen geſchieht: So folget, daß es unmöglich ſey, daß einer itzt eine Todſünde begehe, ohne daß er erſt dazu angetrieben worden ſey. Folglich iſt es auch unmöglich, daß er nur erſt dazu angetrieben wird. Hierauf muß man, nach Peters Meynung, ſagen, daß,

wenn vom freyen Willen gelehrt wird, daß er ſich auf das Zukünftige beziehe, und daß eine Bewegung des freyen Willens allezeit vor der Todſünde vorhergehe, ſolches von den äußerlichen Handlungen verſtanden werden müſſe, die aus den innern Trieben des freyen Willens entſpringen; daß dieß aber nicht auf die innern Triebe auszudehnen ſey; daß folglich dieſe nicht wieder andre vorhergehende Triebe vorausſetzen, weil man ſonſt einen unendlichen Rückgang annehmen müßte, und den Anfang der Sünde niemals finden könnte.

Nunmehr iſt zu erwägen, was der freye Wille vor dem Falle für eine Beſchaffenheit gehabt habe, und in welchen Zuſtand er durch den Fall geſetzt worden ſey. Man muß deswegen vier verſchiedne Zuſtände deſſelben von einander unterſcheiden. Vor dem Falle konnte der Menſch ſündigen und auch nicht ſündigen, weil ihn nichts zum Böſen antrieb; weil ihn auch nichts aus ſeinem guten Zuſtande vertrieb. Im zweyten Zuſtande nach dem Falle konnte er nicht anders, als Todſünden begehen; denn es trieb ihn mancherley zum Böſen an, und es fehlte ihm an Unterſtützung zum Guten; die Vernunft wurde unterdrückt und überwunden. Im dritten Zuſtande unter der Gnade kann er nicht anders, als vielerley Erlaßſünden begehen, oder es ſteht bey ihm, ſich keiner Todſünden ſchuldig zu machen; denn es iſt etwas da, was ihm zum Böſen antreibet; es iſt aber auch etwas vorhanden, was ihm zum Guten behülflich iſt; die Vernunft wird gedrückt, aber nicht überwunden. Im vierten Zuſtande nach dem Tode wird der Tugendhafte im Guten ſo befeſtiget, daß die Vernunft, weil alle Schwachheit des Willens aufhört, nicht von demſelben bedrückt wird, noch jemals mehr überwunden werden kann.

Allein

Allein da geſagt worden iſt, daß Adam im erſten Zuſtande eben ſowohl ſündigen, als nicht ſündigen konnte, der freye Wille aber ſich bloß auf zukünftige, nicht aber auf gegenwärtige oder vergangene Dinge bezieht: So ſcheinet dieß auf mancherley Weiſe beſtritten werden zu können, und zwar das letzte, daß der freye Wille nicht aufs Gegenwärtige, ſondern auf das Zukünftige gehe, folgendermaßen. In dem erſten Augenblicke, in welchem Adam war, hatte er ſeinen freyen Willen; alſo konnte er eben ſowohl das Gute, als das Böſe wählen. Nun befand er ſich damals in dem Guten, was ihn Gott gegeben hatte, und er wählte das Gute; alſo war er mit Willen ex voluntate ſo beſchaffen, als er damals war. Dieß war ihm aber damals gegenwärtig; alſo erſtreckte ſich die Macht ſeines Willens auf das Gegenwärtige, und nicht bloß auf das Zukünftige.

Ferner auf dieſe Weiſe. Wie er damals mit Willen im natürlichen Guten zu ſeyn wählte, weil der Wille gegen das Gute ſich eben ſo frey verhält, als gegen das Böſe: So konnte er damals Gott aus natürlicher Liebe lieben wollen. Alſo konnte er aus eben dem Grunde auch im erſten Augenblicke ſeines Daſeyns das Böſe wollen. Konnte er dieß: ſo konnte er auch niemals gut geweſen ſeyn. Nun iſt es aber nothwendig, daß ihn Gott gemacht hatte; alſo konnte er von Gott gemacht und doch auch niemals gut geweſen und folglich konnte er auch von Gott böſe erſchaffen ſeyn. — —

Weiter ſcheint, wenn Adam vor der Sünde ſchon Tugenden hatte, bewieſen werden zu können, daß ſie ihm entzogen wurden, ehe er ſündigte; daß er alſo geſtraft wurde, ehe er Strafe verdient hatte und zwar folgendermaßen. Geſetzt er hatte Tugend in dem dritten Momente ſeines Daſeyns, C, und in D, ſo hat er in dem

dem Momente E geſündigt. Dieß vorausgeſetzt, daß Adam in dem Momente D Tugenden hatte, ſo hatte er ſie nothwendig in D. Aber es war unmöglich, daß Adam in dem Momente D Tugenden beſaß und damals auch den Vorſatz hatte, in dem Momente E Böſes zu thun. Alſo war es in dem Momente E nothwendig, daß Adam in dieſem Momente E nicht die Ueberlegung anſtellte, ob er in dem Augenblicke E Böſes thun wollte, oder nicht. Aber es war unmöglich, in dem Momente E Böſes zu thun, und den Vorſatz, Böſes in E zu thun, nicht zu haben. Alſo war es ihm unmöglich, in E Böſes zu thun, welches falſch iſt, weil er, wie vorausgeſetzt worden iſt, in eben dieſem Momente geſündigt hat.

So argumentirt Peter, um zu beweiſen, daß der Menſch in eben demſelben Augenblicke ſowohl den Trieb zur Wahl des Böſen hatte, als auch dieſe Wahl wirklich vornahm. Wir gerathen durch ihn in Dorngebüſche, wo der Wandrer, der ſich von ihm führen läßt, faſt keinen Schritt thun kann, ohne ſich in denſelben zu verwunden. Denn er hört und ſieht nichts als Schlüſſe; aber lauter abgebrochne und unvollſtändige Schlüſſe. Ein Ergo folgt auf das andre, ohne alle die Prämiſſen vor Augen zu haben, aus denen dieſe oder jene Folge gezogen wird. Wie konnte dieſe Art des Vortrages wahre Erleuchtung gewähren, oder wer konnte Luſt haben, alle dieſe Soriten zu ergänzen und in ihre Beſtandtheile aufzulöſen, um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derſelben einzuſehen? Der Gewinn, der davon zu erwarten ſteht, iſt gegen die dabey nöthige Anſtrengung des Verſtandes eine allzu geringe Belohnung. Dieſe Methode indeß ſetzte diejenigen, welche ſie in der Theologie brauchten, in das Anſehen einer vorzüglichen Scharfſinnigkeit, und

dieß

dieß war Reiz genug, ſich derſelben in den wichtigſten Unterſuchungen zu bedienen.

Nachdem Peter im zweyten Theile mit der Frage, ob das Vermögen zu ſündigen von Gott ſey, eben ſo verfahren hatte; denn ſie iſt ſo unbeſtimmt, daß ſie in gewiſſer Abſicht bejaht werden kann, und in andrer verneinet werden muß: So unterſuchet er im dritten Theile, was Tugend, was die wirkende, was die mitwirkende Gnade iſt. Wie viel Stücke kommen bey der Rechtfertigung des Sünders zuſammen? Können wir die erſte Gnade verdienen? Verdienen wir den Trieb, den Gnade und freyer Wille zugleich wirken, und können wir etwas damit verdienen? Iſt zur Tilgung einer Todſünde mehr Reue nöthig, als zur Tilgung einer Erlaßſünde? Kann aus Liebe zu Gott eine Sünde bereuet, und zugleich eine andre nicht bereuet werden? Muß man über eine größre Sünde eine lebhaftere Reue empfinden, als über eine kleinere? Straft Gott einen Sünder, wofern der Schmerz der Reue über ſeine Sünden eine Strafe von Gott iſt, ſo ſehr, als er verdient, und alſo ohne Barmherzigkeit? Wird von zween Sündern, die in der Ewigkeit gleiche Strafen zu leiden haben, einer mehr als der andre geſtraft, wenn einer noch auch mit einer zeitlichen Strafe belegt wird? Strafet Gott auch die Erlaßſünden ewig? Tilgt die Reue die Sünden während ihrer Empfindung, oder vor derſelben, oder nach derſelben? Kehren durch eine Sünde, die ein Menſch nach ſeiner Reue wieder begeht, alle übrigen Sünden mit ihren Strafen zurück? Was iſt das Bekenntniß? Iſt es von Gott befohlen, und was iſt es für ein Sacrament? Kann ein Menſch mehrmals einerley Sünden bekennen? Muß er auch die Sünde bekennen, die er nicht begangen hat, wofern er in der Meynung ſteht,

daß

daß er ſie begangen habe? Was vergiebt Gott in der Beichte? Was der Prieſter, was der Laye? Hat, wer eine Tugend hat, alle Tugenden; man mag mit den Philoſophen vier, oder mit den Theologen nur drey Haupttugenden zählen? Gehöret auch die knechtiſche Furcht, oder die anfängliche Furcht, die von einer noch unvollkommnen Liebe begleitet, von der völligen Liebe aber ausgetrieben wird, zu den Tugenden des geheiligten Chriſten? Werden die Tugenden im Vaterlande alle aufhören? Was iſt der Glaube? Was iſt die Hofnung und die Liebe? Hat dieſe verſchiedne Stufen oder nicht? Giebt es eine unvollkommene und eine vollkommene Liebe? Kann ein Chriſt die Liebe, wenn man ſie einmal hat, auch wieder verlieren? Iſt die Enthaltſamkeit von der Ehe ein Tugend? Was kann wider diejenigen geſagt werden, welche meynen, daß, wer eine Tugend hat, ſie alle habe? Sind die Tugenden in jedem, der ſie hat, einander gleich, und ſind dieſelben einander darinnen ungleich? Dieß ſind die Fragen, mit denen ſich Peter von Poitiers in dieſem Theile auf ſeine ihm eigne Art beſchäftigt. Lehren in Lehrfragen zu verwandeln, ohne daß die Lehre an Beſtimmtheit, Richtigkeit und Deutlichkeit verliere, iſt ein Unternehmen, von dem ſich faſt unmöglich ein glücklicher Ausgang erwarten läßt. Denn faſt jede Frage, iſt ein Geſtändniß, daß man keine gewiſſe oder keine deutliche, oder keine vollſtändige Einſicht in eine Sache habe; daß man zwar etwas, aber nicht genug von einem Gegenſtande wiſſe, ſondern mehr davon in Erfahrung zu bringen ſuche, woſern die Fragen nicht die Abſicht haben, andrer Meynungen über eine Sache zu erforſchen, oder ſie durch dieſelben zur Entdeckung ihrer geheimen Gedanken und Meynungen zu bringen. Sie ſind deswegen gemeiniglich eines ſehr mannichfaltigen Sinnes fähig, und erregen daher leicht mehr Zweifel,

als

als die ſchärfſte Prüfung und Entſcheidung derſelben Gewißheit gewähren kann, veranlaſſen auch oft Streitigkeiten, die nie aufgekommen ſeyn würden, wofern man einander gleich im Anfange des Streites richtig verſtanden hätte. Von dieſer Art ſind die meiſten Aufgaben, die in dieſem Theile weitläuftig unterſucht und mit den Gründen und Gegengründen ihrer Gegenſätze immer in einer halbſyllogiſtiſchen Form beantwortet werden. Die Streitigkeiten darüber trugen viel dazu bey, gewiſſe in ihren Folgen wichtige und ſchädliche Meynungen gangbarer zu machen und ihnen mehr Ausbreitung und mehr Gewicht und Stärke zu geben. Peter zweifelte ſchon nicht mehr, daß die Reue über die Sünde die Vergebung derſelben wirke und verdiene, ungeachtet ſie ſelbſt noch für eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes gehalten wurde. Das Bekenntniß der Sünden vor dem Prieſter ward mit immer größrer Zuverſicht für ein weſentliches und nothwendiges Stück der Buße erklärt, ohne welches ſich der Sünder keiner Erlaſſung der verdienten Strafen getröſten könnte. Auch wurde immer mehr auf das Bekenntniß aller Sünden gedrungen, und Peter behauptete den Satz, den in der Folge der Geiz der herrſchenden Kirche ſehr zu nutzen wuſte, daß, wofern ein Chriſt zwar einige ſeiner Sünden bekannt, einige aber ſeinem Prieſter verſchwiegen hätte, ſeine ganze Reue mit den ihm aufgelegten Büßungen dafür von keinem Nutzen wäre; daß folglich der damalige Bußproceß ganz von vorne wieder angefangen werden müßte. Der bibliſche Begrif von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott und ihren wohlthätigen Wirkungen verſchwand und ward mit der Heiligung und innern Beſſerung verwechſelt, die nicht einmal richtig erklärt wurde. Peter rechnete in dieſem Theile ſeines Werkes ſieben Stücke zur Rechtfertigung, die Betrachtung Gottes und ſeiner

Wege,

Wege, das Verlangen Gutes zu thun, die Gnade Gottes, die guten Triebe, die aus dieſer Gnade und aus dem freyen Willen zugleich entſtehen ſollten, die Reue oder die Traurigkeit über die Sünde, die Vergebung der Sünden, das Bekenntniß derſelben und die Genugthuung dafür, die auf drey Hauptſtücke gebracht werden könnten, auf die Genugthuung mit dem Herzen, auf die Genugthuung mit dem Munde, und auf die Genugthuung mit guten Werken, unter denen Casteyungen des Leibes, Allmoſen und milde Stiftungen ſehr bald für die vorzüglichſten gehalten wurden. Der Ausdruck, daß die Rechtfertigung in einer Eingießung der Gerechtigkeit beſtehe, und mehr eine phyſiſche, als moraliſche Wirkung der Gottheit ſey, ward auch immer gebräuchlicher. Peter pelagianiſirte freylich in der Lehre von der innern Beſſerung des Menſchen; indeß redete er doch die Sprache der Kirche, die alles was dazu gerechnet wurde, der zuvorkommenden, der wirkenden und der mitwirkenden Gnade zuſchrieb. Allein welch einer Gnade? Nicht einer Gnade, welche durch die Lehren der Religion auf eine der moraliſchen Natur des Menſchen angemeſſene Weiſe wirkt, ſondern derjenigen, die in den Sacramenten der Kirche, und alſo in gewiſſen äußerlichen, größtentheils bloß kirchlichen Gebräuchen befindlich ſeyn, und auf eine mechaniſche Art wirken ſollte. Darf man ſich denn verwundern, daß in der Folge auch eine bloß äußerliche kirchliche Heiligkeit in die Stelle der innern Rechtſchaffenheit und Heiligkeit trat? Man gab ſich ſo viel Mühe, feſtzuſetzen, was der Menſch theils durch ſich ſelbſt, theils durch die ihm geſchenkte Gnade verdienen und nicht verdienen könnte, daß die Chriſten endlich überredet wurden, faſt alle göttliche Wohlthaten, die zu ihrer Seligkeit gehörten, verdienen zu können, wofern ſie nur den Vorſchriften ih-

rer Prieſter folgen wollten. Von dem zur Seligkeit nöthigen Glauben machte ſich Peter gleichfalls nicht die Vorſtellungen, welche die Schrift mit dieſem Worte verknüpft, und die Meynung wurzelte immer tiefer ein, daß er in einer mit Werken der Liebe verbundnen Uebereinſtimmung mit den öffentlichen Lehren der Kirche beſtünde.

So nachtheilig indeß dem wahren Chriſtenthume dieſe immer weiter fortgepflanzten Verfälſchungen ſeiner Lehre werden mußten: So waren ſie doch bey dem Canzler Peter nicht abſichtlich. Er lehrte treulich und redlich, was er von ſeinem Lehrer gelernt hatte, und man ſieht es ſeinem ganzen Vortrage an, daß er die herrſchenden Meynungen der Kirche mit einem aufrichtigen Herzen für unbetrügliche Wahrheit hielt. Er folget ſeinem Meiſter Schritt vor Schritt auch in der Lehre, theils von der Oeconomie des alten Teſtamentes, von der Beſchneidung, von den zehn Geboten, und dem Sinne derſelben, von der durch Chriſtum veranſtalteten Erlöſung der Menſchen, von ſeiner Menſchwerdung, von ſeinen verdienſtlichen Werken, von ſeinem verſöhnenden Tode, und von der Vereinigung zwoer Naturen in ihm, der göttlichen und der menſchlichen, wovon der vierte Theil ſeines Werkes handelt; theils in den Meynungen der Kirche von den Sacramenten des neuen Bundes und den ſogenannten letzten Dingen, die er in dem letzten Theile ſeines Lehrbuches abhandelt. Auch in dieſen beyden Theilen hat er außer ſeiner Methode, die Gründe ſtreitiger Meynungen in lauter unvollſtändigen Schlüſſen vorzutragen, nichts Eignes, ſo viel er auch aus der damaligen Dialektik einmiſcht. Ich glaube deswegen, den Leſer mit ausführlichern Auszügen daraus verſchonen zu dürfen, da die ſchon im Vorhergehenden

ange-

angeführten Proben zu einer richtigen Vorſtellung davon zureichend genug ſind. Man findet freylich auch hier eine Menge Fragen, auf welche ſich Lombard nicht eingelaſſen hatte, und darum erklärte Peter in der Zueignung ſeines Buches an den Erzbiſchof von Sens, daß ſolches eine Nachleſe zu demjenigen ſeyn ſollte, was vor ihm ſchon andre Lehrer über die Religion behauptet oder beſtritten hätten. So fragt er, um nur einige Beyſpiele anzuführen, ob die verherrlichten Leiber der Auferſtandenen einſt eben die fünf Sinne, die ſie itzt haben, wieder erhalten; ob dieſelben zu eben dem Gebrauche, wozu ſie nun beſtimmt ſind, wieder hergeſtellt, oder ob ſie andre ähnliche Sinne zu einem höhern Gebrauche bekommen; ob ſie ihre Füße zur Bewegung brauchen, ob ſie mit einander reden, oder ob ſie einander ohne Stimme und Worte ihre Gedanken mittheilen würden. Allein entweder entſcheidet er dergleichen Fragen nicht, oder entſcheidet ſie auf eine mit Lombards Meynungen übereinſtimmige Weiſe, oder erklärt ſie, weil die Kirche ſie noch nicht erkannt und unterſucht hatte, für unglaublich oder für falſch, wie die Meynung, daß es außer dem heiligen Geiſte und der Seele des Menſchen noch einen Geiſt gäbe, vermittelſt deſſen Leib und Seele itzt mit einander vereiniget ſind und einſt in der Auferſtehung wieder vereiniget werden ſollten; eine Meynung, welche die Fragen veranlaßte, ob dieſer Geiſt einfacher oder zuſammengeſetzter Natur ſey; ob er im Tode vergehe, und in der Auferſtehung wieder erſchaffen werde. Dieſe ganze Meynung mit allen daraus entſponnenen Fragen hält Peter für einen Irrthum, weil es außer dem heiligen Geiſte und dem Geiſte der menſchlichen Seelen unmöglich eine dritte Art von Geiſt geben könne, wobey er die Engel in Rechnung zu bringen vergaß. Von gleicher Art iſt auch die Frage, ob die Seelen der verſtorbnen Heiligen

auch nach dem Tode in dem Zuſtande, in welchem ſie vor dem letzten Gerichte bis zu ihrer Auferſtehung ſich befinden, noch etwas verdienen könnten, oder nicht.

Unter den irrigen, und in ihren Folgen irrigen Vorſtellungen, welche Peter beſonders in dem letzten Theile ſeines Lehrbuches begünſtigte, gehört vornehmlich die Meynung von der Kraft und dem Nutzen, den die Fürbitten der Heiligen auf Erden für die im Fegefeuer noch büßenden abgeſchiedenen Seelen und ſelbſt auch für die Verdammten haben ſollten. Es fanden ſich Lehrer, die denſelben beyde Arten des Nutzens abſprachen. Peter geſteht, daß ihr Nutzen für die Verdammten nur ſehr geringe ſeyn könnte; daß dieſer auch dereinſt aufhören würde; denn nach dem Weltgerichte würde keine ſtreitende Kirche mehr ſeyn: alſo würde es auch weiter keine Fürbitten der Heiligen geben. Was hingegen die wohlthätigen Wirkungen der Fürbitten für die Seelen im Fegfeuer betrifft, ſo ſchlägt er ihren Werth ſchon höher an. Man gründete denſelben auf den bekannten Lehrſpruch: Fehlen uns eigne Verdienſte, ſo kommen uns fremde Verdienſte zu Hülfe. Dagegen wurde von denen, welche nichts darauf gerechnet haben wollten, eingewendet, daß nach dieſem Lehrſatze ein Menſch auch ohne alle eigne Verdienſte, bloß durch die Verdienſte der Kirche des ewigen Lebens würdig werden könnte. Darauf antwortet aber Peter, daß dieſes nicht folgte. Freylich könnte kein Menſch ohne eigne Verdienſte zur Seligkeit gelangen; allein Gott gäbe jedem Menſchen in dem andern Leben mehr, als er in dieſem Leben verdient hätte. Dieſes Mehr, welches er nicht ſelbſt verdienen könnte, müßte er um der Verdienſte und Fürbitten der Heiligen willen verdienen, wobey nicht bedacht wurde, daß, wenn kein Menſch das verdienen kann, was ihm

Gott

Gott in dem andern Leben mehr giebt, auch die ganze Kirche dieſes nicht verdienen könne. Uebrigens verdient bemerkt zu werden, daß in eben dieſer Streitigkeit überhaupt vorausgeſetzt wurde, daß der Menſch die Seligkeit durch ſeine Verdienſte erlangen könne, und zu erlangen ſtreben müſſe, ob gleich ſein Zuſtand durch die Fürbitten und guten Werke der Heiligen in der andern Welt merklich verbeſſert werden könnte. Der Streit über ihre Kraft und ihren Nutzen veranlaßte zugleich viele andre zum Theil ſehr ungereimte Streitigkeiten und Meynungen. So fragte man, ob ein Menſch, wenn die Fürbitten der Heiligen für ihn vervielfältigt würden, in Erlaßſünden ſterben und doch ſogleich in die Wohnungen der Seligen kommen könnte, ohne erſt durch das Fegfeuer gehen zu müſſen. Dieß hält Peter nicht für unmöglich, ſondern für wahrſcheinlich, ob er es gleich nicht als ſchon völlig ausgemacht halten will. Dergleichen Fragen, ſagt er, könnte er mehrere aufwerfen und auch wohl entſcheiden, wofern er nicht fürchtete, daß aus einem ſchweren Knoten noch andre und noch ſchwerer zu löſende Knoten geſponnen werden könnten. Die Kirche würde ſich wohl dabey befunden haben, wenn alle ihre Lehrer immer ſo behutſam gedacht hätten.

Dieß alles nun, was ich über Peters von Poitiers Verſuch, die ſcholaſtiſche Theologie ſeiner Zeit zu befördern, geſagt habe, iſt zu einem richtigen Urtheile von dem Werthe ſeiner Bemühungen meiner Einſicht nach vollkommen zulänglich. Epoche konnte er freylich nicht machen, weil er nur das zu beſtätigen ſuchte, was ſein Meiſter Peter Lombard vor ihm gelehrt hatte. Aber das Anſehen, das er als ein Canzler der berühmteſten und gelehrteſten Univer-

ſität hatte, und der Schein von dialektiſcher Bündigkeit, womit er die Meynungen ſeines Vorgängers zu ſchmücken wußte, trugen nicht wenig dazu bey, denſelben immer mehr in dem Range eines neuen Orakels der abendländiſchen Kirche zu ſichern. War dieſes kein Verdienſt um ſeine Nachwelt, ſo war es doch das Verdienſt eines dankbaren Schülers für ſeinen Lehrer, mit dem er auch die Vorwürfe, welche ihm nach ſeinem Tode beſonders von Walthern aus dem Kloſter zum heiligen Victor gemacht wurden, und das Urtheil der Verwerfung theilen mußte, welches beſonders die Univerſität über verſchiedne von beyden behauptete Lehrmeynungen auszuſprechen für nöthig fand.

Ueber

Ueber den
Lehrbegrif des Mönches Hugo,
aus dem
Kloſter des heiligen Victor zu Paris,
in ſeinem
Werke von den Sacramenten,
wie auch
von Bandins theologiſcher Summe.

Ehe ich noch erzähle, welche Vorwürfe ſowohl Lombarden, als ſeinem treuen Schüler, Peter von Poitiers, noch bey ihrem Leben und nach ihrem Tode über einige von ihnen behauptete Meynungen gemacht worden ſind, kann ich nicht umhin, da ich noch vor der Vollendung dieſer Arbeit das Werk erhalte, welches Hugo, aus dem Kloſter des heiligen Victor in Paris, über die Sacramente geſchrieben hat, die Anmerkung zu wiederholen, daß beyde Lehrer ſich weniger von der poſitiven Theologie ihrer Zeiten entfernten, als man nach dem heftigen Widerſpruche glauben ſollte, wodurch Walther, aus eben dieſem Kloſter, ſeinen Namen verewigte. Ich kann nun dieſes Werk, nachdem ich es ſelbſt in einer der älteſten Ausgaben, nicht ohne Beſchwerde, aber doch mit Fleiß durchgeſehen und geprüft habe, nicht mit Stillſchweigen übergehen, nachdem ich einmal von Ceilliers Auszug aus demſelben verleitet worden bin, ungünſtiger davon zu urtheilen, als es beurtheilt zu werden verdient. Hugo, ein in dieſem Zeitraume berühmter Lehrer, wurde unter die Vertheidiger der poſitiven Theologie gerech-

 net,

net, war aber ſo berühmt nicht, als ſein Freund, Bernhard von Clairvaux. Indeß war er doch erleuchteter, als dieſer; in ſeiner Schreibart nicht ſo witzelnd, und doch eben ſo deutlich in ſeinem Vortrage, und nicht weniger ſcharfſinnig als diejenigen, welche der Religion durch den Gebrauch der in dieſem Jahrhunderte ſo ſehr bewunderten Dialektik einen ſehr großen Dienſt zu thun glaubten. Sein Werk von den Sacramenten iſt eine beynahe eben ſo vollſtändige Erklärung von den Meynungen der Kirche und ihrer ältern Lehrer, als Lombards Sentenzen ſind, und noch zuſammenhängender und ordentlicher abgefaßt, als dieſes Lehrbuch, welches vielleicht mehr bemerkt worden ſeyn würde, wenn Hugo demſelben nicht einen Titel gegeben hätte, der leicht verleiten kann, weniger darinnen zu ſuchen, als er wirklich enthält.

Hugo theilt ſein Werk in zwey Bücher, wovon das erſte zwölf, das zweyte achtzehn beſondere Abtheilungen hat, von denen jede wieder in verſchiedene nicht weitläuftige Abſchnitte vertheilt iſt. Vor dem erſten Buche ſteht eine kurze Einleitung, worinnen von der heiligen Schrift, als von der erſten Quelle aller chriſtlichen Weisheit gehandelt wird. Ihr Innhalt betrift vornehmlich die Wiederherſtellung unſerer Seligkeit. Wir haben zwey Werke Gottes, welche unſre Betrachtung verdienen, das Werk der Schöpfung, und das Werk der Erlöſung. Durch jenes haben die Dinge ihre Wirklichkeit, die vorher nicht exiſtirten. Das Werk unſerer Wiederherſtellung hingegen hatte die Abſicht, das, was durch die Sünde verderbt wurde, wieder in einen beſſern Zuſtand zu verſetzen, als derjenige war, worein es durch die Schöpfung geſetzt wurde. Dieſes iſt die Menſchwerdung mit allen ihren Sacramenten, die theils vor derſelben

ſelben vorher giengen; theils darauf folgten, und bis zum Ende der Welt fortdauern werden. Unſer König, das Wort, iſt Menſch geworden, und in die Welt gekommen, den Teufel zu beſtreiten, der die erſten Menſchen verführt hat. Die Heiligen vor ſeiner Ankunft, und die Gläubigen nach ſeiner erſten Erſcheinung auf der Erde, ſind ſeine Streiter, mit verſchiedenen Arten von Waffen von ihm ausgerüſtet; aber Streiter, die alle unter Einer Fahne mit ihm ſtreiten. Die heilige Schrift nun beſchäftigt ſich vornehmlich mit demjenigen, was zur Wiederherſtellung unſrer Seligkeit gehört, wie die weltlichen Wiſſenſchaften vornehmlich mit den Werken der Schöpfung zu thun haben. Um ſo viel größer jenes Werk iſt, als dieſe ſind, um ſo viel herrlicher iſt auch der Unterricht, den uns die göttliche Offenbarung ertheilt. Allein ob dieſe gleich vornehmlich beſtimmt iſt, uns zu lehren, was Gott zur Wiederherſtellung der Gefallnen gethan hat: So giebt ſie uns doch auch die beſte Unterweiſung von dem Werke der Schöpfung, wozu ſie die Geſchichte, die Allegorie, und die Tropologie braucht; die Geſchichte, welche eine Erzählung deſſen iſt, was ſich zugetragen hat; die Allegorie, welche durch das, was ſich zugetragen hat, etwas bezeichnet, was ſich itzt zuträgt, oder künftig zutragen wird, oder ſich vordem zutrug; die Tropologie aber, welche dasjenige, was gethan werden ſoll, durch dasjenige bezeichnet, was gethan worden iſt. Hieraus erhellet, wie weit die heilige Schrift allen andern Schriften nicht allein in ihrem Inhalte, ſondern auch in der Art des Vortrags vorgezogen zu werden verdient, da in dieſen bloß die Worte, in der Schrift aber auch die Sachen bedeutend ſind. Um folglich ihren reichen und tiefen Verſtand einzuſehen, müſſen wir alle menſchliche Künſte und Wiſſenſchaften dazu brauchen; die Grammatik in Abſicht auf die Ausſprache der Worte; die

Dialecktik in Abſicht auf die Bedeutung derſelben, die Rhetorik in Abſicht auf die Ausſprache und die Bedeutung der Worte zugleich. Bey der Erkenntniß der Sachen kömmt es theils auf die Form, theils auf die Natur derſelben an. Jene geht auf die äußere Einrichtung, wohin in Zahlen die Arithmetik, in Abſicht auf den Ton und deſſen verſchiedne Verhältniſſe die Muſik, in Abſicht auf ihr Maaß und ihre Größe die Geometrie, in Abſicht auf ihre Bewegung die Aſtronomie, und in Abſicht auf ihre innere Beſchaffenheit die Phyſik gehört. Zu dem Sinne, den die Worte von den Sachen geben, führt die Geſchichte mit der Grammatik, mit der Dialektik, und mit der Rhetorik verbunden. Zu dem Sinne, welche die durch Worte bezeichneten Sachen haben, führen die Allegorie, und die Tropologie. Jene führt zum Glauben, und dieſe zum Thun, weil jene lehrt, was für myſtiſche Sachen durch diejenigen, welche die Geſchichte erzählt, bedeutet werden; dieſe hingegen, weil ſie uns unterrichtet, welche Handlungen wir nach denen, die uns erzählt werden, thun ſollen. Die Bücher, zu deren Einſicht alle dieſe Wiſſenſchaften unentbehrlich ſind, machen zwo Sammlungen aus, das alte Teſtament, und das neue Teſtament. Zu jenen rechnet Hugo diejenigen, welche von den Juden und von den Chriſten für göttlich gehalten wurden, und nennt ſie in der Ordnung, worinnen dieſelben im Ebräiſchen auf einander folgen. Er nennt zugleich die apokryphiſchen; aber bloß als Bücher, die in der Kirche geleſen werden. Zum neuen Teſtamente rechnet er alle diejenigen, deren göttlicher Urſprung damals keinem Zweifel in der abendländiſchen Kirche unterworfen war. Die Schriften der Väter ſchließt er davon aus, weil ſie, wie er ſagt, zu den Lehren der Schrift nichts hinzuſetzen, ſondern bloß dasjenige erklären und entwickeln, was in den Büchern

des alten und neuen Teſtamentes enthalten iſt. Alles das, was er von den Quellen aller chriſtlichen Weisheit ſagt, iſt freylich ſehr unvollſtändig, aber doch mehr, als alle diejenigen, welche den Lehrbegriff des Chriſtenthums nach der Vorſtellung der damaligen Zeit vortrugen, darüber ſagten, und dienet zugleich zu einem Zeugniſſe, daß er von den Schriften auch der angeſehenſten ältern Lehrer ſich nicht die hohen Begriffe machte, die andre davon hatten, die ihre Einſichten mehr aus dieſen, als aus jenen ſchöpften.

In der erſten Abtheilung erkläret Hugo das Werk der Schöpfung aller Dinge nach der moſaiſchen Beſchreibung davon, wie die ältern Lehrer der Kirche zu thun gewohnt waren. Die Auslegung iſt hiſtoriſch, allegoriſch und tropologiſch. Moſes unterſcheidet ſich, wie er bemerkt, von den Philoſophen unter den Heiden dadurch, daß er Gott nicht, wie ſie thaten, bloß für Urheber der Form aller Dinge, ſondern auch für den Schöpfer der Materie erklärt. Sowohl in den allegoriſchen, als in den tropologiſchen Auslegungen, wodurch Hugo ihn erklären will, iſt er weniger gekünſtelt, als ſeine meiſten Vorgänger ſind. Mit der Schöpfung des Lichts verbindet er durch die Allegorie die Schöpfung der Engel, die er im uneigentlichen Verſtande Licht nennt, weil ſie urſprünglich alle gut waren. Diejenigen, die von Gott abfielen, blieben nicht lange gut, und er meynt, daß ſie an dem Tage, an welchem Licht und Finſterniß von einander geſchieden wurden, gefallen, und von der Geſellſchaft derer, welche im Guten beharrten, abgeſondert und geſchieden worden ſind. Die Schöpfung des Lichtes, und die Abſonderung der Finſterniß davon macht er zum Bilde der Erneuerung und Beſſerung der Menſchen, die nicht eher gut und gottgefällig werden können, bis ſie das Böſe, was ſie an ſich haben,

haben, erkennen, und von der Wahrheit ſich erleuchten laſſen. Weil auch Chriſtus zuweilen unter dem Bilde des Lichtes vorgeſtellt wird: So glaubt er, daß unter dem Lichte, wodurch Gott geſehen habe, daß alles, was er hervorbrachte, gut ſey, auch die Weisheit Gottes, oder ſein eingebohrner Sohn verſtanden werden müſſe, den er gleichfalls auch unter dem Worte verſteht, durch deſſen Sprechen Gott der Vater alle Dinge hervor gebracht hat. Daß Gott erſt die Materie, ohne ihr ſogleich eine gewiſſe ſeiner Weisheit anſtändige Form mitzutheilen, erſchaffen habe, will Hugo nicht glauben, weil keine Materie ſich ohne Form denken laſſe. Alle Dinge empfiengen, wie er dafür hält, ihre Form ſogleich, ungeachtet ſie nur nach und nach, durch eine allmählige Entwickelung und Abſonderung von einander, darinnen zum Vorſchein kamen und ſichtbar werden konnten. Der Menſch, als der Endzweck der Schöpfung betrachtet, iſt eher, ob er gleich erſt nach der Erſchaffung aller übrigen Dinge zum Daſeyn kam, die um ſeinetwillen hervor gebracht wurden. Wie aber die Welt um ſeinetwillen erſchaffen wurde, daß ſie ihm unterwürfig wäre und diente: So iſt der Menſch auch um Gottes willen und zu ſeinem Dienſte erſchaffen, obgleich nicht deswegen, weil Gott ſeines Dienſtes bedurft hätte. Denn Gott iſt ſo vollkommen und ſo reich an allem Guten, daß er keines ſeiner Werke zu ſeinem Nutzen und Beyſtande bedarf. Der Menſch ſollte Gott dienen; aber ſo, daß dieſer Dienſt ihm zum Vortheile gereichte, weil er ſelbſt keiner Hülfe nöthig hat. Gott wollte, daß die Welt den Menſchen dienen ſollte, damit alles ihm zum Nutzen gereichen möchte; das Gute unter ihm, und das Gute über ihm. Jenes iſt die Welt; ein Gut bloß der Noth und Bedürfniß; dieſes iſt Gott, das höchſte Gut, wodurch wir allein ſelig werden. Jenes ſollte der Menſch bloß beſitzen und gebrauchen; dieſes hingegen genießen, und dieß iſt

Beweis

Beweis genug, daß er, um deſſen willen alle Dinge erſchaffen wurden, das herrlichſte Geſchöpf Gottes ſey.

Unter allen erſchaffenen Dingen iſt keines von dem andern getrennt; keines iſolirt; alles iſt, als Urſache und Wirkung mit einander verbunden; dieß iſt die Ordnung und Einrichtung von dem erſten Geſchöpfe bis zum letzten herab. Einige Dinge aber ſind in Rückſicht auf ihren erſten Urſprung, ob ſie gleich Wirkungen der erſten Urſache ſind, die weiter keine Urſache hat, mehr Urſachen, als Wirkungen, und dieſe können die urſprünglichen Urſachen aller derjenigen heißen, die auf ſie folgen, weil ſie ſelbſt keine andre Urſache haben, als die erſte, die der einzige und erſte Grund ihres Daſeyns iſt. Sie entſtehen nicht durch eine Abſtammung, traductione, von andern, weil die ewige Urſache in ihrem eigenen Zuſtande unveränderlich bleibt, das, was nicht war, hervorbringt, ohne die Materie dazu aus ſich ſelbſt zu nehmen. Sie artete nicht aus, als ſie das hervorbrachte, was geringer iſt, weil das Werk und der Urheber nicht von einerley Natur ſeyn können. Sie nahm nichts Neues an, und verlor nichts Altes, gab alles, und warf nichts weg. Sie wirkte nach ſich, und für ſich; nach ſich, weil ſie die Form deſſen, was ſie hervorbrachte, nicht von außen her empfieng, und für ſich, weil ſie außer ſich keinen Grund zu ihren Wirkungen hatte. Sie machte das, was an ihr Theil haben ſollte, ſich ſelbſt ähnlich; denn die ewige Güte wollte, daß die vernünftigen Geſchöpfe Theil an ihrer Seligkeit haben ſollten, weil ſie ſah, daß dieſelbe, ohne ſich zu vermindern, andern mitgetheilt werden könnte. Zu dieſer Mittheilung wurde die erſte Urſache durch keine Nothwendigkeit, ſondern bloß durch ihre Güte bewogen. Nutzen wollen gehört zur Natur des beſten Weſens, wie es zur Natur des Mächtigſten gehört, daß ihm nicht geſchadet werden kann.

Indeß

Indeß würde der göttliche Wille bloß durch ſeine Güte nicht vollkommen geweſen ſeyn, wenn er nicht auch das Vermögen gehabt hätte, das, was er durch ſeine Güte wollte, durch ſein Vermögen auch zur Wirklichkeit zu bringen. In der Vorherbeſtimmung der Dinge, welche erſchaffen werden ſollten, wirkte die Güte; in der Schöpfung derſelben die Macht, und in ihrer Beſeligung die Güte und Macht zugleich. Drey Dinge ſind es alſo, ohne welche nichts vollkommen ſeyn, und auch nichts zur Wirklichkeit übergehen kann; die Macht, die Weisheit und die Güte. Der Wille treibt an; die Erkenntniß ordnet, die Macht oder das Vermögen wirket und vollendet alles. Dieſe drey ſind von einander unterſchieden; denn können iſt nicht wiſſen, und wiſſen nicht wollen, und dennoch ſind ſie alle in Gott Eins und Daſſelbe. Die Vernunft kann ſie von einander unterſcheiden, obgleich die Natur ſie nicht von einander theilt und trennt. Daher kömmt der Begriff der ungetheilten Dreyeinigkeit, welche alles enthält, und ohne welche alles Nichts iſt. Alles, was man von Gott mit Wahrheit ſagen und glauben kann, begreift dieſe drey Dinge; die Macht, die Weisheit und die Güte, und dieſe drey ſind gleich vollkommen. Nennſt du Gott unermeßlich, ewig, unvergänglich und unveränderlich, ſo nennſt du alles, was zum Begriffe ſeiner Macht gehört. Nennſt du ihn allwiſſend; nennſt du ihn weiſe; denkeſt du, daß er für alles ſorgt, alles erforſchet, alles von einander unterſcheidet, und anordnet: So iſt dieß alles in der Weisheit enthalten. Nennſt du ihn mild, mitleidig und gnädig: So denkſt du alles, was zur Güte gehört. Dieß iſt der Grund, (ſo dachte Hugo, gleich Abälarden, und ſeinen Schülern, Peter Lombarden und Peter von Poitiers,) warum die Kirche in Gott nur Drey, und in dieſen Dreyen nur Ein und daſſelbe Weſen bekennt; warum

um ſie dieſe Drey Perſonen heißt, die der Natur nach nur Ein Gott, nur Eine unendliche Subſtanz ſind; warum ſie dem Vater beſonders das Vermögen, dem Sohne die Weisheit, und dem heiligen Geiſte die Güte zueignet. Dieſes geſchah nicht darum, weil der Vater nicht eben die Weisheit hat, die der Sohn beſitzt; der Sohn nicht eben die Macht, die dem Vater zugeeignet wird, oder nicht eben die Güte, durch welche wir Vater und Sohn von einander unterſcheiden. Es geſchah vielmehr, den irrigen Meynungen zuvor zu kommen, welche die Menſchen von dieſen Dreyen faſſen könnten, wenn ſie die Namen Vater und Sohn nennen hörten, und an den Unterſchied dächten, der zwiſchen menſchlichen Vätern und Söhnen iſt. Denn bey dieſen denkt man, daß der Vater eher, oder früher, und wenn er viele Jahre hat, auch unvermögender und ſchwächer iſt, als der Sohn; gleichwie man von dieſem wegen der längern Erfahrung, welche Väter vor ihren Kindern voraus zu haben pflegen, zu denken gewohnt iſt, daß er nicht ſo weiſe ſey, als der Vater. Damit nun in der Gottheit der Vater nicht für unvermögender, als der Sohn, und dieſer nicht für weniger weiſe, als der Vater gehalten werden möchte, ſo hat die Kirche, dieſen Verirrungen vorzubeugen, dem Vater die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, und dem heiligen Geiſte die Güte zueignen, und ſie dadurch von einander unterſchieden wiſſen wollen, ungeachtet dieſe Namen weſentliche Eigenſchaften bezeichnen, die einer Perſon ſowohl zukommen, als der andern, weil alle drey Perſonen nur Ein Gott, und Ein und daſſelbe unendliche Weſen ſind. Vergleichet man dieſe Vorſtellungen, wodurch Hugo erklären wollte, warum man dem Vater beſonders die Macht, dem Sohne beſonders die Weisheit, und dem heiligen Geiſte beſonders die Güte zugeeignet hatte, mit denen, die Abälard und ſeine Schüler,

Lombard

Lombard und Peter von Poitiers, darüber vortrugen: So ſieht man zwar, daß er in ſeinen Jdeen einen andern Gang nahm; der aber ſie doch zu eben dem Ziele führte. Die Vorſtellung des einen war von der Vorſtellung des andern unterſchieden, und dennoch einander nicht allein ähnlich, ſondern auch im Reſultate vollkommen gleich.

Hierauf zeiget Hugo, daß die göttliche Weisheit, ob ſie gleich in ſich ſelbſt Eine und dieſelbe iſt, in Beziehung auf uns und auf die Dinge, die außer ihr ſind, oder ſeyn können, verſchiedne Namen hat; daß Macht und Weisheit und Güte in Gott gleich ewig ſind, ob es gleich ihre Wirkungen nicht ſeyn können; daß, ob wir gleich, ſobald wir Gott betrachten, uns ſeinen Willen, Geſchöpfe hervor zu bringen, eher vorſtellen müſſen, als ſeinen Rathſchluß, und ſeinen Rathſchluß eher, als die Ausführung deſſelben, dennoch deswegen in Gott keine Folge der Zeit auf einander Statt habe, und in ihm ſelbſt nichts früher oder ſpäter, ſondern alles zugleich, alles gleich ewig iſt; daß alſo dieſer Unterſchied ſeinen Grund bloß in der Einſchränkung unſers Verſtandes, der ihn nicht mit Einem und demſelben Blicke ganz überſehen kann, und nicht in Gott ſelbſt haben kann. Auch zeigt er, daß dieſe unſichtbare Dreyeinigkeit der Macht, der Weisheit und der Güte, die in Gott Ein und daſſelbe Weſen ſind, ſich, ſo zu ſagen, in ſeinen Geſchöpfen ſichtbar offenbaret und abgedruckt habe; die Macht in der Unermeßlichkeit, die Weisheit in der Schönheit, und die Güte in dem Nutzen ſeiner Werke; noch deutlicher aber in ſeinen vernünftigen Creaturen, weil ſich auch in dieſen Macht, Weisheit und Willen vereinigen, und ſie dadurch zum Bilde der Gottheit und der Dreyeinigkeit in der Gottheit erheben.

Hier-

Hierauf philoſophirt Hugo über die Fragen, ob daraus, daß er nicht Schöpfer ſeyn könnte, wenn er keine Geſchöpfe hervor gebracht hätte, theils eine Nothwendigkeit der Schöpfung in ihm, theils eine Nothwendigkeit des Daseyns der Geſchöpfe und ihrer Veränderungen folge; wie Gott alles von Ewigkeit her erkenne, und vorher wiſſe; wie das vorhergeſehen ſeyn, und das künftig ſeyn, in ihm gleich ewig ſey; wie, wenn auch das, was erfolgt, anders erfolgte, doch das Vorherwiſſen Gottes nicht anders ſeyn würde, als es iſt; wie man ſich ſeine Vorſehung, die Anordnung aller Dinge von ihm, ſeine Prädeſtination und ſeine Allmacht vorſtellen müſſe, wozu er ein zwiefaches Vermögen rechnet, das Vermögen, alles, was möglich iſt, zur Wirklichkeit zu bringen, und das Vermögen, nichts leiden zu müſſen, wodurch er unvollkommner werden würde, als er iſt, und nothwendig ſeyn muß. Er erörtert mit vielem Scharfſinne faſt alle die tiefgehenden Fragen, welche die verſchiednen theologiſchen Schulen ſeiner Zeit ſo ſehr beſchäftigten. Seine Begriffe von der Allmacht ſind reiner, beſtimmter und genauer, als diejenigen, die Abälard in der Erwartung, für ſcharfſinniger gehalten zu werden, als andre, nicht ohne eine faſt allgemeine Empörung wider ſich zu erregen, behauptet hatte. Gott iſt, wie Hugo lehrt, allmächtig, weil er alles zu thun vermag, was keine Verminderung oder Einſchränkung ſeiner unendlichen Vollkommenheit zur Folge hat. Dieß vermag Gott nicht, weil dieß Können eigentlich kein Vermögen, ſondern ein Unvermögen iſt, und Gott darum allmächtig heißt, weil er nicht ohnmächtig ſeyn kann. Beſonders umſtändlich unterſuchet er die Frage, ob Gott das, was er macht, beſſer machen könne, als er es macht. Abälard hatte behauptet, daß zwar einzelne Theile des Ganzen nicht ſo vollkommen wären, als ſie

einzeln genommen, ſeyn könnten; daß aber das Ganze ſelbſt vollkommen ſey, und nicht beſſer ſeyn könne, als es Gott gemacht hat; daß folglich Gott im Ganzen nichts beſſer machen könne, als er wirklich alles macht. Hugo zeigt, daß ſich weder von einzelnen Geſchöpfen, noch von allen zuſammen behaupten laſſe, daß ſie nicht beſſer, noch vollkommner ſeyn könnten, als ſie zu irgend einer Zeit ſind, weil im eigentlichen Verſtande nichts das Beſte ſey, als Gott; außer Gott aber durch ſeine Macht und Güte alles eines beſtändigen Zuwachſes von Vollkommenheit fähig ſey; daß man daher wider die Vernunft ſtreite, wenn man, wie Abälard behauptet hatte, behaupten wollte, daß der Schöpfer das, was er macht, nicht beſſer und vollkommner machen könne, als ers macht. Wer ſich an die neuern Streitigkeiten über die Frage, ob Gott unter allen möglichen Welten die beſte gewählet und hervor gebracht habe, beſonders zwiſchen einem Leibniß und einem Clark erinnert, der wird auch bemerken, daß in unſern weit aufgeklärtern Zeiten wenig mehr über dieſe ſchwere Materie geſagt worden iſt, als was ſchon im zwölften Jahrhunderte darüber gedacht wurde.

Gott iſt alſo allmächtig, weil er alles vermag, was möglich iſt, und iſt darum nicht weniger mächtig, weil er das Unmögliche nicht zur Wirklichkeit bringen kann; denn Unmögliche Dinge können iſt kein Können, ſondern vielmehr ein Nichtkönnen. Gott vermag alles, was zu können Vermögen und Macht fodert, und eben deswegen iſt er allmächtig, weil es unmöglich iſt, daß er nicht mächtig ſeyn, oder daß ihm etwas von dem, was zum Begriffe der Macht gehört, fehlen ſollte. Da demnach dreyerley in Gott iſt, die Weisheit, die Macht, und der Wille, ſo iſt es der Wille, von dem alle urſprünglichen Urſachen herkommen, die Weisheit, die al-

les

les einrichtet und lenket, und die Macht, die alles hervorbringt. Dieß ſind die ewigen Gründe aller andern Urſachen, und das erſte Principium derſelben; allen Creaturen unausſprechlich und unbegreiflich. Wie die Ewigkeiten Gottes keine Zeit erreicht, noch ein Ort ſeine Unermeßlichkeit: So erreicht ſeine Weisheit kein Verſtand, und kein Werk ſeine Macht, ob der Menſch gleich zu einiger Erkenntniß davon gelangen kann.

Ehe ſich Hugo noch beſonders über den göttlichen Willen, als den urſprünglichen Grund aller erſchaffenen Weſen weiter ausbreitet: So handelt er in der dritten Abtheilung ſeines erſten Buches von der Art und Weiſe, wie der Menſch zwar zu keiner vollkommen deutlichen, aber doch zu einer ſeiner Glückſeligkeit wichtigen und dazu unentbehrlichen Erkenntniß gelange. Zwo Quellen ſind es, woraus er alle ſeine Erkenntniß von Gott ſchöpfen kann, und ſchöpfen ſoll, die **Vernunft** und die **Offenbarung**. Die Vernunft kann Gott in ſich ſelbſt, und auch in den außer ihm vorhandnen Dingen finden. Die Offenbarung hingegen macht ihm ſeinen Schöpfer innerlich durch unmittelbare **Belehrungen** bekannt, und äußerlich durch **Wunder**, welche ihn von dem göttlichen Urſprunge dieſes Unterrichtes überzeugen, und ſeinen Glauben daran beſtätigen. Alle Sätze, mit deren Unterſuchung ſich unſer Geiſt beſchäftigen kann, entſpringen aus der Vernunft, oder ſtreiten nicht mit der Vernunft, ſondern ſind derſelben gemäß, ſind über die Vernunft, oder ſind wider die Vernunft. Die erſte und die letzte Art ſind keine Gegenſtände des Glaubens; denn was aus der Vernunft entſpringt, das iſt nothwendig, und ein Gegenſtand nicht des Glaubens, ſondern der Wiſſenſchaft; was hingegen der Vernunft zuwider iſt, kann weder gewußt noch geglaubt werden. Nur was mit

der Vernunft überein kömmt, oder über die Vernunft hinausgeht, und deswegen zum Wunderbaren gehört, iſt glaublich, oder kann glaublich ſeyn, wofern es uns durch eine unmittelbare Offenbarung bekannt gemacht, und durch Wunder beſtätigt wird. Zu der erſten Art von Wahrheiten rechnet Hugo die Lehren, daß Gott ſey, und nur Ein Gott ſey; denn dieſe kann die menſchliche Seele aus ſich ſelbſt und aus den außer ihr befindlichen Geſchöpfen erkennen. Zur Claſſe der Wahrheiten, welche glaublich ſind, oder Glauben verdienen, gehören diejenigen, die nicht wider die Vernunft ſtreiten, ſondern in einiger Uebereinſtimmung mit ihr ſtehen; theils diejenigen, welche über die Vernunft ſind, und uns freylich mit Verwunderung erfüllen, von uns aber doch geglaubt werden müſſen, wenn uns Gott dieſelben als Wahrheiten bekannt macht, und unſern Glauben an ſie durch wahre Wunder beſtätigt. Nach dieſen allgemeinen Regeln unterſuchet Hugo in verſchiednen Abſätzen alle Lehren mit einem ſich auszeichnenden Scharfſinne, theils als gewiſſe und nothwendige, theils als glaubliche und unſtreitige Lehren, und beweiſet, daß Gott ſey; daß nur Ein Gott, und nicht, gleich den körperlichen Dingen und gleich den Geiſtern, einiger Veränderung unterworfen ſey; daß der einige wahre Gott in drey Perſonen beſtehe, die von einander unterſchieden, und dennoch nur Ein höchſtes Weſen ſind; daß dieſe Wahrheiten zwar über die Vernunft hinausgehen; daß ſie aber doch der Vernunft nicht widerſtreiten, ſondern vielmehr derſelben gemäß ſind, weil Gott dieſe beſondre und ihm eigenthümliche Beſchaffenheit ſeines Weſens in den Menſchen ſelbſt, und ſogar in der Körperwelt auf eine gewiſſe Weiſe ausgedrückt und abgebildet hat. Wie tiefſinnig Hugo denke, davon brauche ich bloß zum Beweiſe das anzuführen, was er über die Frage ſagt, ob der Begriff der Lokalität bloß körperlichen

chen und ausgedehnten Weſen, oder ob er auch der menſchlichen Seele und allen endlichen und eingeſchränkten Geiſtern zukomme. Einige behaupteten, daß bloß körperliche Weſen einen Ort einnähmen, weil jeder Ort nichts ſey, was für ſich ſelbſt beſtehe, ſondern bloß ein Ausdruck, der die Grenzen ihrer Ausdehnung angebe und bezeichne; daß folglich Seelen und Geiſter wegen der Einfachheit ihres Weſens, die alle Ausdehnung ausſchließe, in keinem Orte wären. Allein nach Hugos Meynung entſteht der Begriff des Ortes und der Lokalität nicht bloß aus der Vorſtellung von den Grenzen der Ausdehnung, welche Körpern eigen iſt, ſondern auch aus der Vorſtellung der Grenzen, welche die Kraft ſo einfacher Weſen haben, als unſre Seelen und alle Geiſter ſind. Auch dieſe ſind an einem gewiſſen und beſtimmten Orte. Sie ſind nicht überall, ſondern irgendwo, weil ihre Gegenwart und Kraft nicht unbegrenzt, ſondern endlich und eingeſchränkt iſt. Eben deswegen wird behauptet, daß Gott in allen Creaturen und bey allen Dingen ſey; nicht bloß irgendwo, ſondern überall; nicht irgendwo, weil er weder ein körperliches, noch in ſeinem Weſen und in ſeiner Kraft eingeſchränktes Weſen iſt; ſondern überall, weil er in ſeinem Weſen, und darum auch in ſeiner Kraft keine Grenzen kennt, und auf keine Weiſe, weder wie die Körper, noch wie die Geiſter verändert werden kann. Wäre er, ſeinem Weſen nach, nicht überall, wo ſich Raum und Ort und Grenzen bey den Geſchöpfen, bey ihren Weſen und bey ihren Kräften denken laſſen: So müßte man, wie Hugo ſagt, auch behaupten können, daß Gott nirgends ſey, wogegen ſich der gemeine Menſchenverſtand auflehnt, der nirgends ſeyn und nicht ſeyn für Ausdrücke hält, wodurch Ein und derſelbe Begriff bezeichnet wird. Iſt Gott irgendwo, und nicht überall, ſo giebt es ein Wo, in welchem er iſt, und ein Wo,

 in

in welchem er nicht iſt. Er iſt folglich ein lokales Weſen; denn ſein Daſeyn fängt an einem Orte an, und hört an einem gewiſſen Ende auf. Eben deswegen ſind ja alle erſchaffene Geiſter lokale Weſen. Es iſt ein Wo, wo ſie ſind, und ein Irgendwo, wo ſie nicht ſind, noch wirken können. Die göttliche Natur hingegen kann nach ihrer Unermeßlichkeit an keinem Orte fehlen, und dennoch durch keinen Ort eingeſchloſſen werden, weil ſie unbegrenzbar iſt. Sie exiſtirt alſo, wo das Ganze iſt, umfaßt das Ganze, und durchdringt daſſelbe ſo, daß ſie nirgends wegen ihrer höchſten Einfachheit getheilt, nirgends wegen ihrer vollkommnen Reinigkeit verunreinigt, und wegen ihrer Unermeßlichkeit nirgends begrenzet werden kann.

So gewiß nun die Vernunft das Daſeyn Gottes und die unterſcheidenden Vorzüge deſſelben vor dem Daſeyn aller erſchaffenen Weſen einſehen kann, ſo wenig kann ſie gegründete Einwendungen gegen die Wahrheit der Dreyeinigkeit haben. Denn ob ſie dieſe Lehre gleich nicht aus den Werken Gottes, gleich ſeinem Daſeyn einſehen und erweiſen kann: So kann ſie doch, wofern ſie einmal offenbaret worden iſt, viele Spuren davon ſowohl in ſich ſelbſt, als in der ganzen Schöpfung entdecken. Ich übergehe dasjenige, was er über dieſe Lehre vorträgt, weil er ſich von dem damaligen Lehrbegrif nicht entfernt, ob er gleich alles, was er ſagt, auf eine ihm eigne Weiſe ſagt; kurz, gedrungen, und frey von aller Weitſchweifigkeit, ohne jedoch auch nur eine von den wichtigern Fragen und Streitigkeiten der Schule darüber ganz unberührt zu laſſen.

Nachdem Hugo von dem Daſeyn Gottes, von ſeinem Weſen, und von der Dreyeinigkeit darinnen, wodurch ſeine Natur ſich von der Natur aller andern Weſen

ſen ſo unendlich weit unterſcheidet, gehandelt hat: So trägt er im vierten Theile ſeines erſten Buches ſeine Theorie theils von dem göttlichen Willen, theils von dem Guten und deſſen verſchiednen Arten vor. Sonderbar und auffallend iſt der Satz, daß alles, was außer Gott recht und gut iſt, nicht an ſich und ohne Beziehung deſſelben auf den Willen Gottes, ſondern deswegen recht und gut ſey, weil er es gewollt habe. Was Er will, heißt es, iſt deswegen Recht, weil ers will. Der Grund, womit dieſe Meynung beſtätiget wird, iſt die Abhängigkeit alles deſſen, was außer Gott exiſtirt, von ſeinem Willen. Die erſte Urſache aller Dinge iſt der Wille des Schöpfers, den keine vorhergehende Urſache bewegt und in Thätigkeit geſetzt hat, weil er ewig iſt, gleichwie denſelben auch keine nachfolgende Urſache beſtätigt, da er in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt recht und gut iſt. Es iſt das Eigenthümliche des göttlichen Willens, recht und gut zu ſeyn, und weil er ſelbſt recht und gut iſt: So iſt deswegen auch das recht, was ſeinen Urſprung aus demſelben hat. Wird demnach gefragt, warum das recht ſey, was recht iſt: So wird mit Wahrheit geantwortet, weil es mit dem Willen Gottes übereinkommt, der an ſich ſelbſt recht und gut iſt. Wird denn weiter gefragt, warum denn der Wille Gottes recht und gut ſey, ſo iſt die vernünftigſte Antwort dieſe: Er iſt die erſte Urſache aller Dinge, die weiter keine Urſache hat, weil ſie alles, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt und ewig iſt.

Das Wort, **Wille**, von Gott gebraucht, wird in eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung genommen. In der eigentlichen Bedeutung zeigt es eine Beſchaffenheit, oder Kraft an, die in Gott und mit ſeinem Weſen ewig, unveränderlich, und immer ein und eben dieſelbe iſt. Un-

eigentlich heißt auch das, was nicht in ihm, ſondern nur ein Zeichen ſeines Willens iſt, ſein Wille, wie die Zeichen des Zorns Zorn, und die Zeichen der Liebe Liebe genannt werden. Dieſe Homonymie iſt der Grund von der Eintheilung des göttlichen Willens in verſchiedne Arten deſſelben. Die erſte Art iſt der Wille des Wohlgefallens; die zweyte die Wirkung deſſen, was Gott will; die dritte ſeine Zulaſſung deſſen, was geſchieht, ohne welche das Böſe nicht iſt, noch entſtehen kann, gleichwie die Wirkung ſeines Willens, die auch ſein Wille genannt zu werden pflegt, die wirkende Urſache alles Guten iſt. Die Urſache, warum Gott das Böſe zugelaſſen hat, iſt, wie mit vielem Scharfſinne bemerkt wird, dieſe, daß das Gute aus dem Böſen, und aus dem Guten zugleich ein größres Gut iſt, als das Gute aus dem Guten allein, Gott aber als das vollkommenſte Gut das größre Gute dem, was kleiner iſt, vorzieht. Ein andrer Grund, den ſchon Honor von Augſt nach dem auguſtinianiſchen Lehrbegriffe, vorzüglich gebraucht hatte, die Zulaſſung des Böſen zu rechtfertigen, iſt der, daß der Werth des Guten aus der Verbindung und Zuſammenſtellung mit dem Guten mehr erkannt und empfunden wird, als es auſſer dieſem Zuſammenhange erkannt und geſchätzt werden kann. Auch dieſe Wirkung Gottes, und ſeine Zulaſſung deſſelben heißen ſein Wille, weil ſie Zeichen ſeines Willens in der eigentlichen Bedeutung des Wortes ſind, und dieſer uns ſo lange verborgen iſt, bis er dadurch offenbaret und erkannt wird. Beyde ſcheinen verſchiedne Arten ſeines Willens zu ſeyn, weil es verſchiedne Aeuſſerungen und Zeichen eben deſſelben Willens ſind. Der Wille des Wohlgefallens, und der Wille des Zeichens von ſeinem Wohlgefallen unterſcheiden ſich dadurch von einander, das jener in Gott, und ewig, dieſer aber auſſer ihm, und eben deswegen nicht ewig iſt, noch ewig

ſeyn

ſeyn kann. Dem Willen ſeines Wohlgefallens kann nicht widerſtanden; auch kann er nicht aufgehoben noch vereitelt werden. Denn alles, was er von Ewigkeit her gewollt hat, das hat er auch gemacht. Seine Wirkungen ſind alle Beweiſe von dem Willen des Wohlgefallens, und ſtehen damit in der vollkommenſten Uebereinſtimmung. Alles, was ſein Werk iſt, das iſt auch ein Zeichen ſeines Wohlgefallens daran. Was er hingegen nur zuläßt, iſt kein Zeichen ſeines Wohlgefallens; denn nicht das, was er zuläßt, ſondern nur die Zulaſſung deſſelben iſt ein Gegenſtand von dem Willen ſeines Wohlgefallens. So philoſophirte Hugo über die in der Folge ſo wichtig und berühmt gewordene Eintheilung des göttlichen Willens, in Voluntatem beneplaciti et voluntatem ſigni; und gewiß genauer und vorſichtiger, als nach ihm, und beſonders nach den erneuerten Streitigkeiten über den unbedingten Rathſchluß Gottes darüber philoſophirt worden iſt.

Zu der vierten Art des göttlichen Willens gehören ſeine Gebote; zu der fünften ſeine Verbote; auch dieſe ſind **Willen des Zeichens.** Es ſind aber dieſe Arten des Willens nicht auf gleiche Weiſe Kennzeichen von dem Willen ſeines Wohlgefallens, als ſeine Wirkung deſſen, was entſteht, oder ſeine Zulaſſung deſſen, was geſchieht; eine Anmerkung, welche Hugo braucht, verſchiedne ſchwere Fragen aufzulöſen, warum vieles nicht geſchieht, was doch, nach ſeinen Vorſchriften betrachtet, ſein Wille und Wohlgefallen iſt; vieles aber geſchieht, was, nach ſeinen Verboten beurtheilt, nicht ſein Wille oder Wohlgefallen ſeyn kann. Auch brauchet er dieſelbe, zu zeigen, warum Gott das Böſe nicht wolle, ob er gleich dem Willen der Zulaſſung nach will, daß es geſchehe; warum diejenigen, die Böſes thun, nicht deswegen zu entſchuldi-

gen ſind, daß ſein Wille allezeit, und auch durch ſie, erfüllt wird; warum er alles befiehlt, was er befiehlt. Die Frucht und der Nutzen jedes Befehls bezieht ſich allezeit auf den, dem er ertheilt wird; die Zulaſſung des Böſen hingegen bezieht ſich nicht auf den, dem es unterſagt iſt, ſondern auf das größre Gute, das aus deſſen Zulaſſung für das Ganze entſtehen kann.

Um verſchiedne Fragen, welche noch zur Lehre von dem Willen Gottes gehören, richtig zu beantworten, unterſucht er die Begriffe, die wir uns von dem machen können, was gut heißt. Alles Gute heißt gut, entweder darum, weil es an ſich ſelbſt und in Beziehung auf andre Dinge, oder weil es zwar nicht in ſich ſelbſt, aber doch, relativiſch betrachtet, gut iſt, oder Gutes befördert. Es giebt alſo dreyerley Arten des Guten; das höchſte Gut, was ſelbſt gut und zu allem gut iſt, und das iſt Gott ſelbſt; das Gute, was ſelbſt gut und auch zu etwas gut iſt, und endlich dasjenige, was zwar nicht an ſich, aber doch in Beziehung auf etwas anders gut iſt. Dieſe Eintheilung beſtimmet die verſchiednen Grade des Guten. Es erhellet daraus, daß Gott nichts darum will, weil es in Rückſicht auf ihn, auf ſeine Vollkommenheit und Glückſeligkeit gut iſt; denn er kann nicht vollkommner werden, als er iſt, und ſeine eigne Güte iſt ſo groß, daß er nicht beſſer ſeyn kann, als er iſt. Was Gott einem Geſchöpfe befiehlt, muß in Beziehung auf ihn gut ſeyn, weil er nicht der Urheber des Böſen ſeyn kann, folglich kann er ihm nichts gebieten, was für ihn nicht gut ſeyn würde, wenn er ſeinem Befehle gehorchte. Da es indeß geſchieht, daß etwas Gutes, was einem gut iſt, doch nicht allen gut iſt; was hingegen für dieſen oder jenen nicht gut iſt, doch für alle gut ſeyn kann, das aber, was allen zum Beſten dient, ein größres Gut iſt, als das, was nur einem

nem gut iſt: So folget daraus, daß Gott das, was Einem nachtheilig und deswegen böſe iſt, geſchehen laſſen könne, wenn es zum Beſten des Ganzen gereicht, weil das Weſen, welches das Beſte aller Weſen iſt, die größte Summe des Guten für alle zuſammen nicht hindern kann, ſondern auch das Böſe zulaſſen muß, woraus, wie aus dem Guten zugleich, wenn es da iſt, doch für das Ganze mehr Gutes entſpringt, als aus dem Guten allein. So denket Hugo, und wer ſieht nicht, daß in dieſen kurzen Sätzen, die nur Winke zu größern Vorſtellungen ſind, der Keim aller der Theodiceen enthalten iſt, wodurch in den neuern Zeiten auf ſo mancherley Weiſe die göttliche Zulaſſung des Böſen vertheidigt und gerechtfertigt worden iſt.

Nach einigen ſcharfſinnigen Anmerkungen, beſonders über die Ordnung und Folge aller Dinge außer Gott, und über ihr Verhältniß gegen den Willen ſeines Wohlgefallens ſowohl nach ihrem Weſen, als nach ihrer Wirklichkeit, wendet ſich Hugo zur Betrachtung der Schöpfung der vernünſtigen endlichen Weſen überhaupt, die der letzte Endzweck von der Wirkung ſeines Willens ſind, und beſonders der Engel, der Zeit ihrer Schöpfung, des Zuſtandes, in welchem ſie alle ſich befanden, ehe ſich einige von Gott abwendeten, und dadurch verderbt und unglücklich wurden, andere hingegen im Guten beharrten, und dadurch vollkommen ſelig wurden. Er betrachtet ihren freyen Willen und die Natur deſſelben, ihre Beſtimmung, und ihren mannichfaltigen Gebrauch von Gott nach ihrer verſchiednen guten oder böſen Beſchaffenheit. Er unterſucht, worinnen die Gerechtigkeit beſtand, worinnen ſie erſchaffen wurden, erklärt, was das eigentliche Weſen der Sünde ſey. Auch läßt er ſich auf die Fragen ein, wie viele von Gott erſchaffen wurden, wie viele fielen;

wie viele im Guten beharrten. Er unterſucht die Bedeutung und Urſachen ihrer verſchiednen Namen, und deren Beziehung auf die Menſchen. Freylich ſagt er darüber nichts Neues, und hält ſich an die meiſtgeltenden Meynungen davon, in deren Wahl er ſehr beſcheiden und vorſichtig iſt; allein er will mit Fleiß nicht neu ſeyn, noch mehr wiſſen, als andre, wie man mit Recht von einem Manne erwarten kann, der in ſeinen Zeiten die ſo vernünftige und weiſe Anmerkung machte, daß man in dieſer Lehre entweder nichts mehr, als was man aus dem Unterrichte der Schrift deutlich und mit Zuverläßigkeit wiſſen kann, oder doch nichts mehr behaupten und glauben müſſe, als was für glaublich oder nach den allgemeinen Grundſätzen der Vernunft und Religion für wahrſcheinlich gehalten werden kann. Dieß iſt unſtreitig der Grund, warum er von den Aemtern und Verrichtungen der guten Engel ſo wenig, und viel weniger ſagte, als was ältere Lehrer der Kirche oder ſeine Zeitgenoſſen davon wiſſen wollten.

Im ſechſten Theile betrachtet er die Schöpfung des Menſchen, und ſeinen Zuſtand vor der Sünde; ſein aus einem Leibe und einer vernünftigen Seele beſtehendes Weſen, deren Beſtimmung und eben ſo herrliche als unbegreifliche Verknüpfung mit einander als ein bewundernswürdiger Beweis der göttlichen Macht und Weisheit und Güte vorgeſtellt wird; die Erſchaffung deſſelben zu ſeinem Ebenbilde; die Erſchaffung und den Urſprung ſeiner Seele weder aus einer vor ihr vorhandenen Materie, noch aus ſeiner Subſtanz; die verſchiednen Thätigkeiten ſeiner Natur, ſeines Gemüths, ſeines Körpers und ſeiner Sinnlichkeit; beſonders ſeinen freyen Willen und deſſen gleiches Verhältniß gegen das Gute und das Böſe, nach welchem er durch keine innre noch äußere Nothwendigkeit zu der Wahl des einen oder des andern beſtimmt ſeyn ſoll.

Er

Er giebt der vernünftigen Seele eine zwiefache Art von Sinn; den äußerlichen, wodurch ſie zur Erkenntniß aller außer ihr befindlichen Dinge durch verſchiedne Werkzeuge dazu geleitet wird, und einen innern, durch welchen ſie ſich ſelbſt und alles Unſichtbare erkennt; gleichwie er zweyerley Arten des Guten für ſie behauptet, das Sichtbare zu ihrem Vergnügen, und das Unſichtbare, worunter Gott das Höchſte iſt, zur Seligkeit. Eben deswegen behauptet er, daß er einem zwiefachen Geſetze unterworfen ſey, dem Geſetze der Natur, das er aus der Einrichtung ſeines Weſens erkennen konnte, und einem Geſetz der Diſciplin, oder der Erziehung, deſſen er bedurfte, um zu einem höhern Stande der Vollkommenheit übergehen zu können; ein Geſetz, welches poſitiv war, und bloß aus der unmittelbaren Unterweiſung Gottes erkannt werden konnte. Den Grund dieſes zwiefachen Geſetzes findet er in den verſchiednen Arten der Dinge, die ſich auf ihn und theils auf die Wohlfahrt ſeines irrdiſchen, theils auf die Wohlfahrt ſeines geiſtlichen Lebens beziehen ſollten. Einige gehören, ſeiner Meynung nach, zum Gebrauche des irrdiſchen Lebens, und ſind in ſo fern, als dieſes durch die Unterlaſſung ihres Gebrauches Schaden leiden konnte, nöthig. Andre ſind, wenn ſie gebraucht werden, ſchädlich; noch andre aber gleichgültig und unſchädlich, der Menſch mag ſie gebrauchen, oder nicht gebrauchen. Eben ſo ſind in Abſicht auf das innre und geiſtliche Leben einige ſo beſchaffen, daß daſſelbe dadurch verletzt wird, wenn ſie gebraucht werden; wie die Laſter, die alle zum Verderben der Seele gereichen. Andre ſind dazu ſo heilſam und nothwendig, daß der Gebrauch derſelben nicht entbehrt werden kann, ohne ihrer wahren Wohlfahrt zu ſchaden, als die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß ſeiner ſelbſt iſt. Noch andre kann der Menſch haben, und entbehren, ohne daß ſein geiſtliches

Leben dadurch leidet. In Abſicht auf dieſe verſchiednen Dinge war ſein Leben durch einen zwiefachen Schutz geſichert; theils durch ſeine Vernunft in Abſicht auf die Dinge, die ihm nicht anders als durch ſeine eigne Nachläßigkeit und Unvorſichtigkeit gefährlich werden konnten; theils durch die über ihn waltende Vorſehung in Abſicht auf diejenigen, deren gewaltthätige Anfälle auf ſein Wohl er nicht abhalten, nicht verhindern, noch durch ſeine eigne Kraft zurücktreiben konnte.

Dieſe Betrachtungen führen ihn zu einem dreyfachen Stande des Menſchen; zum Stande ſeiner erſten Einrichtung von der Sünde, ad ſtatum inſtitutionis, zum Stande des Falles, ad ſtatum deſtitutionis, und zum Stande ſeiner Wiederherſtellung, ad ſtatum reſtitutionis, der mit ſeiner Beſſerung anfängt, und nach der Auferſtehung vollendet wird. Erſt betrachtet er den Menſchen in dem Zuſtande, in dem er ſich vor ſeinem Falle befand, der Erkenntniß, die er darinnen ſowohl von den ſichtbaren Dingen, als von Gott, und von ſich ſelbſt hatte; die Grenzen derſelben; die Beſchaffenheit ſeines freyen Willens, und ſeine Tugend vor dem Falle; die Beſchaffenheit ſeines Leibes vor der Sünde; die Art der Unterweiſung, die er zu dieſer Zeit von Gott erhielt; die Gegend, wo er ſeinen Aufenthalt haben ſollte; die im Paradieſe ſo merkwürdigen Bäume des Lebens und der Erkenntniß des Guten und des Böſen, und die Schöpfung des Weibes. In den Betrachtungen darüber wird immer Rückſicht auf den Unterſchied genommen, der dieſen Zuſtand von den darauf folgenden Zuſtänden des Menſchen auszeichnet. Zugleich werden verſchiedne Fragen der theologiſchen Neubegierde unterſucht und beantwortet, welches wahrſcheinlich die Geſchichte der Stammältern unſers Geſchlechtes, ihrer Nachkommen, und die

Schick-

Schickſale von beyden geweſen ſeyn würden, wenn ſie der Verſuchung zur Sünde widerſtanden hätten. Unter dieſen Fragen war Eine, die den Forſchern des Möglichen viel zu rathen aufgab; die Frage, ob Adams Nachkommen, falls er nicht geſündigt hätte, den Schauplatz der Welt, als Kinder, oder als Erwachſene betreten haben würden, da Er nicht als ein Kind, ſondern in einem reifern Alter aus der Hand ſeines Schöpfers hervorgegangen war. Nach der gemeinen Vorſtellung, daß die Stammältern der erſten Menſchen alle Vorzüge, die ſie von ihrem Schöpfer empfangen hatten, auf ihre Kinder fortgepflanzt haben würden, wofern ſie nicht gefallen wären, ſchien der itzige Stand der Kindheit mit einer ſolchen Fortpflanzung ihrer Vorzüge nicht vereinigt werden zu können. Man konnte es alſo für wahrſcheinlich halten, daß die Kinder der erſten Menſchen in dem geſetzten Falle der Geſtalt und dem Verſtande nach gleich eben ſo groß und reif gebohren worden ſeyn würden, als dieſe gleich im erſten Augenblicke ihres Daſeyns geweſen waren. Hugo hatte zu viel geſunde Vernunft, als daß er das Ungereimte in dieſer Hypotheſe nicht gleich hätte fühlen ſollen. Nach ſeiner Meynung würden die Menſchen in dem angenommenen Falle, daß ihre Stammältern nicht geſündigt hätten, nach eben dem Geſetze der Natur gebohren worden ſeyn, nach welchem ſie itzt zum Daſeyn gelangen. Sie würden bloß nichts von dem Verderben der Erbſünde an ſich gehabt haben und wären, frey von der Anſteckung deſſelben, nach und nach und ſtufenweiſe eben ſo gute und weiſe Menſchen geworden, als jene gleich nach ihrer Erſchaffung von Gott waren. Zum Beweiſe ſeiner Entſcheidung berufet er ſich auf die Analogie. Alle andere Geſchöpfe, die unmittelbar von Gott hervorgebracht wurden, waren ausgebildete und vollendete Geſchöpfe. Dieß waren die Thiere; dieß waren die Pflanzen und die Bäu-

me.

me. Diejenigen, die von ihnen abſtammen, fangen klein an, und erwachſen in verſchiednen Zwiſchenräumen der Zeit zu größern Geſchöpfen, bis ſie ihre völlige Reiſe erhalten und keines fernern Wachsthumes fähig ſind. Eine ſolche allmählige Ausbildung des Körpers unſchuldiggebohrner Nachkommen von unſchuldigen Vorältern kann für keinen Fehler oder Mangel gehalten werden. Freylich ſcheint ihm die Frage bedenklicher zu ſeyn, ob ihre Seelen nicht ſogleich bey ihrer Vereinigung mit ihren Körpern mehr Erkenntniß, mehr Weisheit und Vollkommenheit gehabt haben würden, da die Unwiſſenheit, worinne nun die Menſchen gebohren werden, ſowohl für eine Folge, als für eine Strafe der erſten Verſündigung gehalten wurde. Allein dagegen macht er die richtige Anmerkung, daß nicht jede Art der Unwiſſenheit ein der wahren Vollkommenheit der menſchlichen Natur nachtheiliger Mangel ſey; daß ſie es nur dann ſey, wenn ein Menſch etwas nicht weis, was er billig hätte wiſſen ſollen, und wiſſen können. Eben ſo wäre es in dieſem Falle den Menſchen nicht als eine wahre Unvollkommenheit angerechnet worden, wenn ſie vor der Erwachung der Vernunft und der Möglichkeit eines freyen Gebrauches derſelben ſich erſt von ihren Sinnen hätten leiten und regieren laſſen. Dieß wäre nur ein Fehler und Gebrechen geweſen, wenn ſie durch einen ſolchen natürlichen und unverſchuldeten Mangel gehindert worden wären, zu der ihnen zur Seligkeit nöthigen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und ihr gehorſam zu werden.

Im ſiebenten Theile wird der Menſch in dem traurigen und elenden Zuſtande betrachtet, worein er durch den erſten Ungehorſam gegen Gott gerathen iſt. Hier werden alle die merkwürdigen Fragen unterſucht, die ſo lange ſchon die Neugier der Theologen beſchäftigt hatten, warum

um der Verführer der erſten Menſchen ihnen nicht in ſeiner ihm eignen, ſondern in einer angenommenen fremden Geſtalt erſchien; warum er ſich mit ſeiner Verſuchung nicht an den Stammvater, ſondern an die erſte Mutter des menſchlichen Geſchlechtes wagte; warum die Verſuchung mit einer Frage anhub; warum Eva das Verbot, die Frucht eines gewiſſen Baumes zu genießen, nicht von Gott ſelbſt, ſondern von ihrem Manne erlernt hatte; was den Verführer bewog, zuerſt zu läugnen, daß die den Menſchen verbotne Frucht ſchädlich wäre; in welchen Sünden der erſte Ungehorſam beſtand; welche Sünde darinnen vor der andern vorhergieng; wie vielerley die Verſuchung war; wer mehr ſündigte, Adam oder Eva; ob der Menſch, dem Gott eine zwiefache Begierde anerſchaffen hatte; theils das Verlangen nach dem, was recht, und das Verlangen nach dem, was gut und nützlich iſt; theils das Verlangen nach dem, das recht war, mit Willen oder wider ſeinen Willen verlor. Dieſe Fragen beantwortete Hugo, wie ſie beantwortet zu werden pflegten; aber doch ſo, daß die gewöhnlichſten Antworten unter ſeiner Behandlung ein neues Anſehen zu gewinnen, und mit den übrigen von ihm angenommenen und behaupteten Meynungen in einem ſehr genauen Zuſammenhange zu ſtehen ſchienen. Nach ſeiner Vorſtellung war die urſprüngliche Gerechtigkeit des Menſchen eine richtige Mäſſigung der ihm anerſchaffenen Begierde nach den verſchiednen Arten des Guten, das ihm Gott auf der Erde bereitet hatte, um der Seligkeit ſich zu verſichern, die er nach dem richtigen Gebrauche des Gegenwärtigen nach der Verheißung Gottes zu erwarten hatte. Hier gab es ein zwiefaches Maaß, welches der Menſch brauchen mußte. In Anſehung des Gegenwärtigen mußte er wiſſen, was er brauchen; wie er das, was er brauchen ſollte, brauchen; wie viel er brauchen, und wenn er es brauchen müßte.

Dieſes Maaß verlor er, ſobald er eins von dem vernachläßigte, was zu dieſem Maaße gehörte, nach dem er ſich in dem Gebrauche des Gegenwärtigen zu richten hatte. Aber ſelbſt für das höhere Gute, welches er genieſſen, und als den letzten Endzweck ſeines Daſeyns betrachten ſollte, gab es ein gewiſſes Maaß, wornach er ſein Verlangen daran beſtimmen ſollte. Dieſes beſtand in der Erkenntniß, einmal der Art und Weiſe, wie er dieſes Gut genießen mußte; zweytens der Zeit, wenn er zu dieſem Genuſſe gelangen konnte. Nach dieſer Erkenntniß ſollte ſich der Menſch in der Beſtimmung ſeines Verlangens nach dem höchſten Gute richten. Er mußte den Genuß deſſelben auf eine wohlgeordnete Weiſe ſuchen. Er konnte und ſollte nach der Aehnlichkeit mit demſelben ſtreben; aber nicht nach der Gleichheit mit ihm, die kein Geſchöpf erreichen kann. So mußte er auch den Genuß des vollkommenſten Gutes nicht vor der Zeit begehren, ſondern ſtets bedenken, daß er nicht eher, als nach einem völligen Gott geleiſteten Gehorſam zu der Seligkeit deſſelben fähig ſeyn könnte. In der Beobachtung dieſes zwiefachen Maaßes beſtand die urſprüngliche Gerechtigkeit des Menſchen. So lange er daſſelbe liebte und beobachtete, ſo lange blieb er unſchuldig und gerecht, ſo verlor er auch ſeine Unſchuld und Gerechtigkeit nicht. Als er aufhörte, ſeine Begierden in den gehörigen Schranken zu halten; als er ſeinem Schöpfer gleich ſeyn, und das, was er zum Preiße ſeines Gehorſams empfangen ſollte, erhalten wollte, ehe er ſich deſſelben in dem vorhergehenden Stande der Prüfung würdig gemacht hatte: So fiel er; ſo wurde er ein Sünder, und daraus erhellt, worinnen eigentlich das Böſe in dem Falle des Menſchen beſteht. Man muß es nicht in dem ſuchen, was er begehrte; nicht in dem Verlangen ſelbſt, ſondern in dem Mangel der gehörigen Mäßigung und Einſchränkung ſeines Verlangens.

Die Sehnſucht nach dem, was recht iſt, herrſchte nicht über das Verlangen nach dem Angenehmen und Nützlichen. Die untern Begierden wiſſen ihrer Natur nach kein Maaß in den Beſtrebungen nach ihrer Befriedigung zu halten, darum ſollte der Geiſt über das Fleiſch herrſchen. Die Begierde nach dem geringern Guten ſollte durch die Begierde nach dem höhern in Schranken gehalten werden, und dieſe in ihrer Herrſchaft ſich nach dem Willen ihres Schöpfers richten. Allein eben dieſen Zügel ließ ſie fahren. Der Geiſt erhob ſich über ſich ſelbſt, und dadurch gerieth er in die Nothwendigkeit, nur das Sinnliche zu begehren, die gleichwohl keine Entſchuldigung für den Menſchen ſeyn kann, weil dieſelbe eine Frucht und Wirkung ſeines freyen Willens iſt. Nichts anders, als eine ſolche Unterwürfigkeit unter die Macht ſinnlicher Begierden iſt das Böſe, was durch die Geburt auf uns fortgepflanzt wird.

Die Fragen, was eigentlich die Erbſünde, oder das natürliche Verderben unſrer Natur ſey; wie dieſes Verderben von den Aeltern, und ſelbſt von denen, welche durch die Taufe davon gereiniget worden ſind, auf die Kinder übergehe; ob durch die Seele, oder durch das Fleiſch allein, oder durch Seele und Leib zugleich, und, wenn es bloß durch die Seele fortgepflanzt wird, ob ſolches durch ihre Schöpfung oder vermittelſt einer Abſtammung der Seele von andern geſchehe; alle dieſe und ähnliche Fragen hält Hugo für bedenklich. Er bekennt, daß er nicht wiſſe, ob es rathſam ſey, ſich auf eine Unterſuchung und Entſcheidung derſelben einzulaſſen, wenn anders eine völlige Entſcheidung möglich ſey. Solch eine beſcheidne Furchtſamkeit war bey den Gelehrten dieſer Zeit überaus ſelten. Was die Erklärung der Erbſünde betrifft, ſo beſtehet das Verderben unſrer ſittlichen Natur

nach ſeiner Meynung theils in der Unwiſſenheit, womit wir gebohren werden, theils in der durch das Fleiſch, beſonders in der Fortpflanzung der Menſchen ſich äußernden unordentlichen ſinnlichen Luſt; eine Beſchreibung der Erbſünde, die bemerkt zu werden verdient, weil ſie in die Bekenntnißbücher der proteſtantiſchen Kirche aufgenommen, obgleich nicht völlig ſo verſtanden worden iſt, als er ſie verſtand. Der Menſch hatte aus Stolz mehr wiſſen wollen, als er wiſſen ſollte; die Strafe war der Verluſt der ihm nöthigen wichtigen Erkenntniß der Wahrheit. Bey dem erſten Uebertreter war dieſer Verluſt Strafe; bey ſeinen Nachkommen iſt die Unwiſſenheit Strafe der erſten Uebertretung und Verſchuldung zugleich, poena et culpa ſimul. Sie iſt aber bey den Nachkommen der erſten Menſchen nicht deswegen ein Fehler, weil, wenn ſie gebohren werden, ſie die Wahrheit nicht erkennen, da ſie zur Erkenntniß derſelben noch keine Verbindlichkeit haben. Allein weil bey ihrer Geburt ein Verderben in ihnen iſt, wodurch ſie in der Folge gehindert werden, die Wahrheit zu erkennen, wenn ſie dieſelbe erkennen ſollen, ſo gehöret die eben aus dieſem Verderben entſpringende Unwiſſenheit zu den unterſcheidenden weſentlichen Merkmalen der Erbſünde. Der Grund davon liegt in dem Verderben des Fleiſches, oder in dem Verderben der fleiſchlichen ſinnlichen Begierden. Hätten dieſe ihre urſprüngliche richtige Beſchaffenheit noch, ſo würden die Menſchen, wenn ſie erwüchſen, die Wahrheit ohne Mühe ergreifen und feſthalten. Nun aber dieſe richtige Beſchaffenheit verloren iſt, ſo können ſie itzt aus der Betrachtung der äußerlichen Gegenſtände (denn dadurch ſollten ſie weiſe werden) keine von jedem Irrthume reine Erkenntniß der Wahrheit ſchöpfen. Das Verderben der ſinnlichen Luſt entſpringt aus der ſterblich gewordenen und durch die Sinnlichkeit verderbten Natur des Fleiſches,

Fleiſches, und weil dieſe kein Maaß hält, ſo entſpringt ſowohl daraus, als aus der Zerrüttung und Verſchlimmerung des Inſtrumentes, welches der Menſch nun brauchen ſoll, um weiſe zu werden, die Unwiſſenheit.

Hugo ſieht wohl ein, daß dieſe Beſchreibung der Erbſünde, verbunden mit der Meynung, daß die Seele nicht, gleich Abſenkern, von den Seelen der erſten Menſchen abſtammen könne, dieſelbe für ein bloßes Verderben des menſchlichen Körpers zu erklären ſcheine, da man es doch nothwendig auch über die vernünftigen Seelen erſtrecken muß. Die Frage iſt unvermeidlich, wie die Seele an der Erbſünde, oder an dem Verderben der menſchlichen Natur durch die erſte Uebertretung der Menſchen, Theil nehme. Dieß iſt freylich, wie er ſich erklärt, ein würdiger Gegenſtand der Unterſuchung, wofern nur unſer Nachdenken dieß erforſchen könnte. Weil uns aber das Vermögen verſagt iſt, mit unſrer Erkenntniß ſo tief einzudringen: So iſt es rathſamer und weiſer, lieber zu glauben, als uns in Unterſuchungen einzulaſſen, die uns nicht zu dem Ziele unſrer Wünſche führen können. Sagen wir, die Seele werde, ſobald ſie mit dem von der erſten Sünde befleckten Körper vereinigt wird, durch eine gewiſſe Art des Wohlgefallens an dem Verderben deſſelben verunreinigt: So behaupten wir nicht ſowohl, daß ſie durch die erſte und urſprüngliche Sünde verderbt ſey, als vielmehr, daß ſie ſelbſt ſich einer wirklichen Verſündigung ſchuldig mache. Behaupten wir, ſie werde wegen ihrer Verbindung mit dem Körper, durch eine Art von Nothwendigkeit ſündig: So ſprechen wir ſie durch die Behauptung dieſer Nothwendigkeit von aller Verſchuldung frey. Denn was nothwendig iſt, kann niemanden zugerechnet werden. Sünde, die ihren Urſprung aus dem eignen Willen des Sünders hat, iſt nicht

die Erbſünde, ſondern ſeine eigne Sünde. Es iſt demnach ausgemacht, daß die mit dem Körper verbundne menſchliche Seele weder freywillig, oder durch ihren eignen Willen, noch durch eine Art von Nothwendigkeit verderbt werde. Folglich hat ſie eigentlich keinen böſen Willen, ſo lange ſie noch kein Wollen hat. Auch kann ihr keine böſe Handlung beygelegt werden, ſo lange ſie noch weder Gutes noch Böſes thun kann. Sie iſt böſe und verderbt, weil ſie einmal ſo beſchaffen iſt, daß ſie ohne den Beyſtand der Gnade weder zur Erkenntniß der Wahrheiten kommen, noch der Luſt des Fleiſches widerſtehen kann, und dieſe Beſchaffenheit hat ihren Grund nicht darinnen, daß ſie nicht vollkommen erſchaffen worden wäre, ſondern in ihrer Vereinigung mit ihrem Körper, durch welche die Verſchuldung und das Verderben der erſten urſprünglichen Sünde auf alle Nachkommen Adams verbreitet wird. Freylich entſteht da die Frage, mit welchem Rechte der Seele das zugerechnet werden könne, was ſie weder durch die Schöpfung noch durch ihren eignen Willen habe; was ſeinen Grund bloß in ihrer Vereinigung mit einem verderbten Leibe hat, welche Vereinigung doch auch nicht ihrer Wahl, ſondern der Einrichtung des Schöpfers zugeſchrieben werden kann. Allein wir müſſen bloß, was wahr iſt, bekennen, daß die göttliche Gerechtigkeit zwar untadelhaft und über allen Vorwurf erhaben, aber auch zugleich für uns unbegreiflich ſey. Die Schwierigkeit wird dadurch nicht gehoben, daß man annimmt, Gott ſey deswegen unſchuldig, weil er die Seelen alle gut erſchaffen; und die Schuld ſey bloß dem Verderben des Körpers beyzumeſſen, mit welchem ſie vereinigt wird. Denn dagegen läßt ſich immer ſagen, daß, wofern es wider die Güte und Gerechtigkeit Gottes ſtreite, ſündige Seelen zu erſchaffen, es ihm eben ſo wenig anſtändig ſeyn könne, erſchaffenen Seelen einen Aufenthalt

enthalt anzuweiſen, worinnen ſie nothwendig böſe und verderbt werden müſſen. Man muß alſo darauf beſtehen, daß man durch die Vernunft nicht müſſe erforſchen wollen, was man mehr mit dem Glauben annehmen, als durch die Vernunft einzuſehen ſich bemühen ſoll. Ein ſo beſcheidnes und weiſes Bekenntniß legte Hugo von ſolchen theologiſchen Sätzen ab, deren völlige Einſicht uns durch die Grenzen unſers Verſtandes verſagt iſt; die ſich einander zu widerſprechen ſcheinen, und ſich doch nicht eigentlich widerſprechen, ungeachtet wir den anſcheinenden Widerſpruch nicht heben, und die Art, wie ſie mit einander zuſammenhängen, nicht beſtimmen können!

Nachdem Hugo ſeine Vorſtellungen von dem Stande des Falles, worein der Menſch durch die Sünde der erſten Menſchen gerathen iſt, vorgetragen hatte: So betrachtet er nun im achten Theile ſeines erſten Buches den Stand der Wiederherſtellung und Erneuerung deſſelben. Die erſte Verſchuldung war der Hochmuth, zu dem ſich Adam verleiten ließ. Dieſe hatte drey ſchädliche Folgen; eine, die bloß Strafe iſt: Er wurde ſterblich; zwo andre, die Strafe und Verſchuldung zugleich ſind, die ſündliche fleiſchliche Luſt, und die darinne gegründete Unwiſſenheit in dem allen, was er zu ſeinem Beſten wiſſen und thun ſollte. Damit der Menſch nun nicht gleich verdammt werden müßte, wurde das göttliche Gericht über ihn aufgeſchoben. Dieß geſchah, damit in der Zwiſchenzeit zwiſchen dem Falle Adams und dem Gerichte diejenigen, welche die göttliche Barmherzigkeit zu erretten beſchloſſen hatte, Raum zur Buße und Beſſerung hätten, um zu ſolchen Geſchöpfen durch die Gnade gebildet zu werden, die Gott endlich mit Recht ſelig machen könnte.

Bey der Wiederherſtellung des Menſchen iſt dreyerley in Betrachtung zu ziehen; die Zeit, der Ort, und das

Mittel derſelben. Die Zeit iſt das Leben der Menſchen vom Anfange der Welt bis zu ihrem Ende. Der Ort iſt dieſe Welt; das Mittel begreift den Glauben, die guten Werke und die Sacramente. In Anſehung des Ortes bemerkt Hugo, daß man fünf verſchiedne Oerter von einander unterſcheiden müſſe; einen Ort, wo nur das höchſte Gut zu finden iſt, und das iſt der Himmel; einen Ort, worinnen Gutes iſt, aber nicht das höchſte, und das iſt das Paradieß; einen Ort, wo Böſes und Gutes iſt, aber nicht das höchſte, und das iſt die Welt; einen Ort, wo nur Uebel iſt, aber nicht das größte, das Fegfeuer; und endlich einen Ort, wo lauter Böſes, und zwar das größte Uebel anzutreffen iſt, das der Menſch leiden kann, die Hölle. Hieher hätte der Menſch gleich nach ſeiner Verſündigung verſtoßen zu werden verdient. Allein durch Gottes freye und doch auch gerechte Erbarmung befindet er ſich nun in der Welt, worinnen diejenigen gebeſſert werden können, die Gott nach dem unbedingten auguſtinianiſchen Rathſchluſſe Gottes zu beſſern beſchloſſen hatte. Dazu iſt der Menſch durch ſich ganz unvermögend, und deswegen mußte der, welcher der Richter der Menſchen iſt, erſt die Perſon eines Rathgebers, und ſodann auch eines Helfers und Erretters annehmen. Von ihm, als einem Rathgeber mußte der Gefallene lernen, daß er Hülfe braucht, damit er zum Verlangen nach Hülfe und Errettung gebracht, und dieſe wirklich erhalten und annehmen könne. Der Teufel hatte den Menſchen in ſeiner Gewalt, wiewohl mit Unrecht, weil er ihn durch ſeine betrügliche Verführung der Herrſchaft Gottes entzogen, und dadurch ſeinen rechtmäßigen Oberherrn beleidiget hatte. Der Menſch war in der Gewalt des Satans, und mit Recht, weil er ſich hatte verführen laſſen, welches ihm mit Recht als eine Beleidigung ſeines Schöpfers zugerechnet wurde. Konnte er einen Verthei-

diger

diger und Beyſtand finden, der vermögend war, Gott zu verſöhnen, und ihn von der Gewalt des Satans zu befreyen, wozu dieſer kein Recht hatte: So konnte er wieder ſelig werden. Dieſer Vertheidiger und Beyſtand, patronus, der ſeine Sache wider den Teufel zu führen vermochte, konnte niemand ſeyn, als Gott; denn Gott allein konnte ihn der unrechtmäßigen Gewalt des Satans entreißen. Allein da der Menſch mit Gott nur durch einen Menſchen verſöhnet, und die ihm gebührende Genugthuung erhalten konnte: So konnte Gott nicht der Sachwalter des Menſchen ſeyn, ohne auch Menſch zu werden. Darinnen liegt, wie Hugo glaubte, der Grund, warum Gott ein Menſch wurde. Er konnte uns zwar auch auf eine andre Weiſe retten; aber dieſe war die anſtändigſte für unſre Schwachheit, und darum wählte Gott dieſe Art, unſre Seligkeit wieder herzuſtellen. Zwar hatte ſchon Anſelm von Canterbury aus dem Auguſtin ähnliche Vorſtellungen vorgetragen; allein er wußte ſie doch auf eine ihm eigne Art vorzuſtellen. Freylich werden durch die göttliche Erbarmung nicht alle Menſchen zur Seligkeit gebracht, Gott handelt aber, nach Hugos Begriffen, darinnen nicht unrecht. Denn man muß, wie er behauptet, eine zwiefache Gerechtigkeit Gottes annehmen; eine Gerechtigkeit der Macht, die auch die leidende genannt werden kann, und die Gerechtigkeit der Billigkeit, oder die zwingende. Durch jene iſt recht, was er thut oder geſchehen läßt, ohne daß das Gegentheil unrecht iſt. Durch dieſe geſchieht das Recht, deſſen Gegentheil Unrecht iſt. Recht iſt es, wenn Gott einige Menſchen errettet, ob es gleich kein Unrecht wäre, wenn er niemanden errettete, oder wenn er nicht alle errettete; eine Anmerkung, die freylich nicht zureicht, die Lehre von einem unbedingten Rathſchluſſe Gottes wider die Einwürfe völlig zu retten, die wider dieſelben ge-

macht werden können; die aber doch ſcharfſinnig iſt, und wenn ſie zu keiner wahren Theodicee Gottes zureicht, doch das Anſehen davon zu haben ſcheint.

Nachdem Hugo dieſe allgemeinen Vorſtellungen von den verſchiednen Zuſtänden des Menſchen, wie auch von den Anſtalten Gottes, ihren urſprünglichen Zuſtand wieder herzuſtellen, vorgetragen hatte; Vorſtellungen, die freylich nicht völlig mit denen harmoniren, welche in ſpätern Zeiten angenommen worden ſind: So zeigt er, daß durch den Fall auch die Einſetzung der Sacramente nöthig geworden ſey, welches Wort er in einem ſehr viel umfaſſenden Sinne nimmt. Er nennet alles Sacrament, was beſtimmt iſt, oder beſtimmt werden kann, die Menſchen zu demüthigen, zu belehren, und im Guten zu üben, und wie viel kann nicht dazu gebraucht werden! Der Menſch hatte vor dem Falle ſchon gewiſſe Sacramente, ihn in der Kenntniß und Uebung des Guten zu erhalten. Waren ſie in dieſem Zuſtande nöthig: So waren ſie es noch vielmehr im Stande ſeines Falles. Dieß giebt ihm Anlaß, in Abſicht auf dieſelben drey verſchiedne Zeiten, die Zeit des natürlichen Geſetzes; die Zeit des geſchriebnen Geſetzes; die Zeit der Gnade; und nach dieſer Eintheilung auch drey verſchiedne Claſſen von Menſchen anzunehmen: Menſchen des natürlichen Geſetzes, zu denen alle offenbare Böſe, und beſonders alle Heiden gehören; Menſchen des geſchriebnen Geſetzes, zu denen Hugo die Juden rechnet; und die Menſchen der Gnade, die nun die beſten und vollkommenſten Sacramente haben, die bis ans Ende der Welt dauern ſollten. Jede Epoche hatte andre Sacramente; die Ehe allein war es und blieb es in allen Zuſtänden der Menſchen; nur mit dem Unterſchiede, daß ſie vor dem Falle bloß ein Sacrament der Pflicht war, nachher aber auch zu einem Sacrament der

Belehrung, oder zu einer myſtiſchen Handlung beſtimmt wurde, wovon er am Schluſſe ſeines achten Theiles in einem beſondern Kapitel handelt.

Sacramente nun ſind, nach dem Unterrichte des neunten Theiles, Zeichen heiliger Dinge; folglich findet man in jedem ein äußerliches ſichtbares Ding, das, was man handelt und ſieht; und ein unſichtbares, was innerlich geglaubt und empfangen wird. Die ſichtbaren Dinge ſind die materialen ſichtbaren Elemente, die etwas Unſichtbares, wegen ihrer Aehnlichkeit damit, kraft der göttlichen Einſetzung bezeichnen; kraft der Heiligung aber eine unſichtbare und geiſtliche Kraft enthalten und mittheilen. Die Aehnlichkeit der Elemente hat ihren Grund in ihrer Schöpfung von Gott; die Bedeutung in ihrer göttlichen Beſtimmung dazu; die Heiligung aber in der Einſegnung derſelben dazu. Die Endzwecke der Sacramente ſind die Demüthigung, die Belehrung und die Uebung der Menſchen nach den verſchiednen Arten und Zeiten derſelben. Die Einſetzung gründet ſich in Anſehung Gottes auf ſeine freye Anordnung; in Anſehung der Menſchen auf ihr Bedürfniß, und auf die Unmöglichkeit, ohne den Gebrauch derſelben ſelig zu werden. Weil bey dieſem gutdenkenden und gelehrten Mönche, was ſeine Eintheilungen betrifft, immer, durch ſein ganzes Werk aller guten oder böſen Dinge nur drey ſind: So findet er die Materie aller Sacramente für die Menſchen, damit der ganze Menſch dadurch geheiligt werde, in drey Dingen; in Sachen, in Handlungen, und in Worten. Auch laſſen ſich alle Sacramente nach ihrer Wirkung und Frucht auf drey Claſſen bringen. Einige ſind unentbehrliche Mittel der Seligkeit; andre dienen zur Uebung, und noch andre zur Vorbereitung zur Seligkeit. Weil nun, ſeiner Meynung nach, zu dem, was zur Seligkeit noth iſt,

wieder

wieder drey Stücke gehören, der Glaube, die Sacramente des Glaubens, und die guten Werke: So iſt das der Grund, warum Hugo in den drey übrigen Theilen ſeines erſten Buches erſt vom Glauben, dann von den Sacramenten des N. Teſtamentes insbeſondre, und zuletzt von den guten Werken handelt, wozu die zehn Gebote Gottes eine vorzügliche Anleitung geben ſollen.

Der zehnte Theil ſoll lehren, was der Glaube iſt; welches die weſentlichen Stücke des Glaubens ſind; wie der Glaube wächſt und zunimmt; was zum Gegenſtande des Glaubens gehört; wie der Glaube zu verſchiednen Zeiten den Stufen nach verſchieden, und doch ein und derſelbe Glaube ſeyn kann, was nicht fehlen darf, um den Glauben haben zu können; worinnen das Sacrament des Glaubens, und die Kraft deſſelben beſteht. Alles dieſes wird umſtändlich ausgeführt, und überall findet man Bemerkungen, die einen ordentlichen und ſcharfſinnigen Denker verrathen. Zwar nimmt Hugo das Wort Glauben in der damals gewöhnlichſten Bedeutung deſſelben, nach der es vornehmlich Erkenntniß bedeutet, in ſofern dieſelbe von der Wiſſenſchaft und völligen Einſicht eines Dinges unterſchieden iſt; er ſchränkt aber doch dieſen Begriff nicht bloß auf den Verſtand ein, ſondern rechnet auch dazu den Affect, den dieſe Art der Erkenntniß bewirkt, und läßt, welches die Lehrer ſeiner Zeit nicht thaten, den Willen und die Neigung des Herzens daran Theil nehmen, ungeachtet er keine ganz deutliche Beſchreibung von dem giebt, was er Affect nennt. Dieſes erhellet aus der kurzen Wiederholung deſſen, was er über die fünf erſten Stücke ſeiner Unterweiſung davon ſagt. Zwey Dinge ſind es, wie Hugo ſagt, die den wahren Glauben ausmachen, der Schöpfer und der Erlöſer. Der Glaube des Einen iſt nicht genug; der Glaube an den Zweyten

ten muß damit verbunden ſeyn. Erkenne und bekenne ſowohl den einen, als den andern. Wenn du den Schöpfer glaubſt, ſo erkenneſt du, daß du erſchaffen biſt. Erkenneſt du den Erlöſer, ſo erkenneſt du, daß du erlöſet biſt. Der Schöpfer und der Erlöſer iſt nur Einer. In Anſehung ſeiner iſt er dein Schöpfer, in Anſehung deiner dein Erlöſer. Hätte er dich nur geſchaffen, ein andrer aber erlöſet, ſo wäreſt du jenem dein Daſeyn, und dieſem deine Erlöſung ſchuldig. Dann wäre deine Zuneigung und dein Gehorſam getheilt, und gehörten nicht bloß Einem, und von beyden würdeſt du den mehr lieben, von dem du das meiſte Gute hätteſt. Deinem Schöpfer haſt du es zu danken, daß du biſt: dem, der dich erlöſt hätte, dem hätteſt du es zu danken, daß du ſelig biſt, und dieſen würdeſt du deswegen mehr lieben, als jenen. Damit nun von dir der Erlöſer nicht mehr als der Schöpfer geliebt werden möchte, ſo wollte Ein Gott dein Schöpfer und Erlöſer zugleich ſeyn, und hat deswegen für dich gelitten, um dadurch gleichſam deine Liebe zu erkaufen. Der Natur nach iſt er dein Schöpfer: der Gnade nach dein Erlöſer. Hierinnen iſt der Glaube aller Zeiten Ein und derſelbe Glaube, ob er gleich eben darinnen, den Stufen nach, bey einigen geringer und bey andern größer ſeyn kann; ein Unterſchied, welcher ein und daſſelbe Weſen des Glaubens nicht ändert. Es haben demnach alle Gläubigen immer Einen und denſelben Glauben gehabt. Alle werden durch Einen und denſelben gerechtfertigt, weil es, nach dem Ausſpruche des Apoſtels, unmöglich iſt, ohne Glauben Gott zu gefallen; ohne welchem auch, nach Auguſtins Ausſpruch, kein gutes Werk ſeyn kann.

Der eilfte und der zwölfte Theil ſind beſtimmt, ſeine Leſer von den Sacramenten unter dem natürlichen Geſe-

ze; von den Merkmalen, welche ſie von den Sacramenten unter dem geſchriebnen Geſetze, und den Sacramenten unter der Haushaltung der Gnade unterſcheiden; von den Gründen ihrer Verwechslung mit den folgenden, und von den drey Arten menſchlicher Werke zu unterweiſen. Von dieſen ſind einige ſo gut, daß es nie erlaubt ſeyn kann, ſie zu unterlaſſen. Einige ſind ſo böſe, daß es nie erlaubt ſeyn kann, ſie zu thun. Noch andre ſtehen zwiſchen beyden in der Mitte, und in Anſehung dieſer kann es erlaubt ſeyn, ſie zu thun, oder auch zu unterlaſſen. Dieſe Eintheilung machet Hugo, weil nach ſeiner Vorſtellung theils alle Geſetze, ſowohl die unveränderlichen, als die **veränderlichen**, über deren Unterſchied er ſehr gute und ſehr ſcharfſinnige Anmerkungen mittheilt, theils alle Sacramente nach ihren verſchiednen Endzwecken, ſich darauf beziehen. Jeder Zuſtand der Menſchen unter dem natürlichen Geſetze, unter dem geſchriebnen, und unter der Gnade hat, ſowohl ſeine Sacramente, als ſeine theils unveränderlichen, theils wandelbaren Vorſchriften, praecepta immobilia, et mobilia, wovon beſonders im zwölften Theile gehandelt wird. Hier zeigt er, daß es in der zweyten Epoche des menſchlichen Geſchlechtes, oder unter dem geſchriebnen Geſetze, dreyerley Arten Geſetze oder Vorſchriften gab; einige, welche er mit Buchſtaben; einige, die er mit Worten, und einige, die er mit Sätzen vergleicht. In den Buchſtaben iſt bloß Schall; in den Worten iſt ſchon der Anfang eines Sinnes; in den Sätzen iſt der Sinn vollendet. Das Geſetz, welches den Genuß des Schweinefleiſches verbietet, iſt bloß das Element; bloß Schall; bloß zur Uebung des Gehorſams gegeben; in dem Geſetze, welches den Ehebruch verbietet, iſt der Anfang des Sinnes; in dem Geſetze Chriſti: Wer ein Weib anſieht, ihrer zu begehren, der hat ſchon die Ehe in ſeinem

nem Herzen gebrochen, iſt der volle Verſtand. Das Geſetz: du ſollſt das Fleiſch nicht mit ſeinem Blute eſſen, iſt das Element, der bloße Schall, ohne den kein bedeutendes Wort entſtehen kann; das hinzugekommene Geſetz: du ſollſt nicht tödten, iſt ſchon ein bedeutendes Wort; der Anfang des vollen Sinnes; das Geſetz Chriſti, welches auch den Zorn verbietet, iſt der volle Sinn, ein ganzer Satz, gleichſam eine vollſtändige Rede.

Dieß iſt das Vornehmſte und Weſentlichſte von dem Inhalte des erſten Buches, worinnen Hugo die Lehren der Kirche auf eine ihm eigne Weiſe in einem ordentlichen Zuſammenhange vortrug, und, meinem Ermeſſen nach, zureichend zu einer richtigen Vergleichung ſeines Lehrbegriffes mit denen, welche zu ſeiner Zeit, oder bald nach ihm unter dem Namen der Scholaſtiker berühmt wurden. Deswegen halte ich es für unnöthig, mich in eine eben ſo ausführliche Erzählung deſſen einzulaſſen, was den Inhalt des zweyten Buches ausmacht, ob er gleich nicht weniger wichtig iſt, als der Inhalt des Erſten. Er vertheilt die darinnen geſammelten Materien in achtzehn verſchiedne kleinere Theile, und dieſe wieder in verſchiedne Kapitel. Ich glaube, es ſey zur Ueberſicht ſowohl des Ganzen, als der Ordnung und Folge ſeiner Gedanken genug, die wichtigſten Gegenſtände anzuzeigen, über welche er ſich darinnen verbreitet. Dieß ſind vornehmlich die Lehren, welche die Religion der chriſtlichen Kirche von den Wahrheiten der natürlichen und der jüdiſchen Religion von einander unterſcheiden, wohin denn nicht allein diejenigen gehören, die derſelben weſentlich ſind, ſondern auch die, die dazu gerechnet zu werden pflegten, weil ſie die äußerliche, oft bloß willkührliche Verfaſſung der chriſtlichen Kirche beſtimmen. Daß dieſe Materien nicht alle von gleicher Nothwendigkeit und Wichtigkeit; daß ſie viel-

vielmehr, nach ihrem innern Werthe betrachtet, einander ſehr ungleich ſind, das erkannte Hugo ſelbſt. In der heiligen Schrift, ſagt er in dem Prologe zu dieſem Buche, giebt es große Tiefen göttlicher Belehrungen. Allein weil nicht allen einerley Fähigkeit zur Einſicht in dieſelben verliehen iſt, ſo findet man darum in der Unterweiſung der Schrift mancherley, was nur den Einfältigen zur Nahrung beſtimmt iſt; aber auch mancherley, was für Fähigere gehört, die ſich über jene erheben; was, mit jenen vereinigt, die Regel der Wahrheit ausbildet und vollendet. Man kann alſo in der Behandlung dieſes verſchiedenen Inhaltes nicht immer einerley Lehrform beobachten. Selbſt der Ton des Vortrages muß ſich zu dem Schwachen herablaſſen, und ſich in dem, was erhabner iſt, erheben. Wie es in der Kirche Tugenden von verſchiedenem Werthe und Glanze giebt, ſo giebt es auch in der Schrift eine eben ſo ſchöne Mannichfaltigkeit der Lehren. Die Verſchiedenheit derſelben verurſacht keine Spaltung, und die immer einträchtige Verſchiedenheit erzeugt keine Zwietracht. Die größern Gegenſtände darinnen verachten die kleinern nicht, und dieſe ſind der Geſellſchaft der Größern nicht unwürdig; beyde ſchmücken einander in Eine Wahrheit, und gefallen alle durch ihre Wahrheit.

Im erſten Theile dieſes zweyten Buches handelt Hugo von der Menſchwerdung des Wortes, und von der Zeit der Gnade; zeigt, warum der Sohn und nicht der Vater, noch der heilige Geiſt der Erlöſer der Menſchen geworden iſt; unterſucht, warum er allein ein Menſch werden konnte; erörtert den Unterſchied der drey Perſonen in der Dreyeinigkeit nach dem Auguſtin und Ambroſius; lehrt, daß das Wort die menſchliche Natur mit der Strafe derſelben ohne Verſchuldung, und die Sterblichkeit ohne

Sünde

Sünde angenommen habe, und zwar nicht allein einen Leib, ſondern auch eine vernünftige Seele. Er beſchreibt die Vorzüge derſelben, ihre Weisheit, ihre Tugend, und ihr Verdienſt; wie auch die Beſchaffenheit des Leibes, nach deſſen Fähigkeit zu leiden, ſowohl in Abſicht auf die Empfindung, als auf die Wirkung davon. Er erklärt die Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt, die Vereinigung beyder Naturen; die Trennung, die zwiſchen ſeinem Leibe und ſeiner Seele im Tode Statt fand, ohne die perſönliche Vereinigung von beyden mit ſeiner göttlichen Natur aufzuheben, durch deren Fortdauer er auch bey jener Trennung doch Gott und Menſch zugleich blieb; die Vereinigung der Menſchen, als ſeiner Glieder, durch dieſe Vereinigung mit ihm, und beſchließt mit der Lehre, daß er ſeiner menſchlichen Natur nach im Himmel, nach ſeiner Gottheit aber überall gegenwärtig ſey.

Im zweyten Theile redet Hugo von der Gnade, die dem Menſchen durch Chriſtum gegeben worden iſt, und von der Ausgießung des heiligen Geiſtes; von der Kirche; von ihrer Beſchaffenheit; von dem Stande der Layen und der Geiſtlichen; von den verſchiednen Orden der Geiſtlichen; von der Gewalt der Geiſtlichen; von der weltlichen Macht; von dem Rechte der Kirche an weltliche Güter; von der Pflicht, dem Kaiſer zu geben, und Gott, was Gottes iſt. Im dritten, vierten und fünften Theile beſchäftigt er ſich beſonders mit der Betrachtung der geiſtlichen Gewalt des Clerus, der Tonſur, und ihrer Bedeutung; des Mönchsſtandes; der verſchiednen Claſſen und Stufen unter den Geiſtlichen; der Ordination und der Gebräuche derſelben; des Alters der Ordinanden; der Beſchaffenheit und der Eigenſchaften derer, die zu Geiſtlichen gewählt und angenommen werden ſollen. Ferner handelt er von der Verſetzung der Biſchöfe

und andrer Geiſtlichen, von der Kleidung derſelben, und von ihrer myſtiſchen Bedeutung, wo man denn alle damals üblichen Kleidungsſtücke der Geiſtlichen, und alle Theile ihres Ornats kennen lernen kann; von dem Stabe und dem Ringe der Biſchöfe, vom erzbiſchöflichen Mantel, von den verſchiednen heiligen Gefäßen, der Kirchweihe, von den ſichtbaren Amtsverrichtungen darinnen, und von ihrem geheimen Verſtande.

Der ſechſte Theil redet von der Taufe, von ihrer Beſchaffenheit, von der Urſache ihrer Einſetzung, von der Zeit derſelben, und dem Anfange der Verbindlichkeit dazu, von allen Menſchen; von dem Unterſchiede zwiſchen der Taufe Johannis und der, die Chriſtus eingeſetzt hat, von der Nothwendigkeit derſelben zur Seligkeit, von dem Exorcismus, von der Catechiſation, und von den Gevattern; von den Fällen, wo die Wiederholung der Taufe nöthig iſt; von der Nothwendigkeit, bloß mit Waſſer zu taufen, und von der Form der Taufe, worauf im ſiebenten Theile von der Firmelung, vom Salböle dazu; von der Auflegung der Hände, und von den Gründen gehandelt wird, warum die Firmelung bloß den Biſchöfen vorbehalten worden iſt.

Der achte Theil unterrichtet ſeine Zeitgenoſſen von den Vorſtellungen, die Hugo von dem Sacramente des Abendmahls, von den weſentlichen ſichtbaren und unſichtbaren Theilen deſſelben, von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle, von der Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti, und von ſeinen Gedanken über verſchiedne bedenkliche Fragen, welche die Veränderung aufgebracht hatte, die ſeit dem Paſchaſius Radbertus nach und nach in dem ältern Lehrbegriffe der Kirche davon vorgegangen war.

Der neunte Theil betrachtet andre kirchliche Ceremonien, den Gebrauch des Weihwaſſers, die Beſprengung mit Aſche, die Weihe der Palmen, der Mayen, der Wachskerzen, der Glocken, und andre ſolche Gebräuche, welche er alle Sacramente nennt, weil ſie Zeichen heiliger Dinge ſind, und mit dem Worte Gottes dazu geheiligt werden ſollen, woraus man deutlich ſieht, daß man damals bald mehr, bald weniger Sacramente rechnete, und den Begriff davon noch nicht bloß auf die Zahl von Sieben eingeſchränkt hatte.

Im zehnten Theile wird die Materie von der Simonie, von denen, welche geiſtliche Güter kaufen und verkaufen, in Betrachtung gezogen.

Der eilfte Theil beſchäftigt ſich mit dem Sacramente der Ehe, und enthält eine Unterweiſung von dem Urſprunge, der zwiefachen Einſetzung, und den verſchiednen Zwecken der Ehe; erklärt, was ſie ſey; beſtimmt, wenn ſie anfange, und breitet ſich über andre damit verwandte Fragen und Materien, über die Polygamie der Alten, über die verbotnen Ehen, und die Urſachen derſelben, über blutſchänderiſche und andre unterſagte eheliche Verbindungen, über die Verheyrathung mit Ungläubigen, über die geiſtliche Verwandtſchaft aus, wobey Hugo viel kirchliche Gelehrſamkeit anbringt, und beweiſt, daß er der damaligen geiſtlichen Rechte ſehr kundig geweſen ſey.

Der zwölfte Theil handelt von den geiſtlichen Gelübden, von ihrer Beſchaffenheit, und von ihrer Verbindlichkeit, wobey die Frage entſchieden wird, welche Gelübde unwiderruflich ſind; welche in andre gute Werke verwandelt werden können.

Der dreyzehnte Theil lehrt, was Laſter und böſe Werke; was Tugenden und gute Werke ſind; erklärt, was

 die

die Furcht und Liebe iſt, und beſchreibt die verſchiednen Arten derſelben; redet über die reine und unvollkommene Liebe gegen Gott, beſtimmt, in welchem Grade wir Gott, in welchem wir den Nächſten lieben ſollen, und beantwortet die Fragen, ob man die wahre Liebe gegen Gott verlieren, und jede Zuneigung gegen ihn Liebe nennen könne.

Der vierzehnte Theil handelt von der Beichte, von der Buße, von denen, die ihre Buße nicht in dieſem Leben vollenden, von der Wiederholung der Buße, von denen, die in der Stunde des Todes noch Buße thun, und beantwortet die Fragen, ob es an dem guten Willen genug ſey, wenn man nicht Zeit genug zu guten Werken habe; wornach Gott die guten Werke der Menſchen ſchätzen werde; ob die Geiſtlichen als Menſchen Sünden vergeben können, und ob die ertheilte Vergebung ihre Kraft und Wirkung verliere, wenn die Menſchen in die Sünden zurückfallen, die ihnen erlaſſen worden ſind.

Der funfzehnte Theil trägt die Lehren von der letzten Oelung und von dem Zwecke ihrer Einſetzung vor, und entſcheidet die Frage, ob ſie wiederholt werden könne, oder nicht.

Hierauf folgen im ſechszehnten Theile Belehrungen über die Sterbenden, über den Hingang der Seelen, über die Strafen derſelben, über den Ort der Strafen, über die Beſchaffenheit derſelben, über das Feuer der Hölle; über die Fragen, ob es ein lebliches Feuer, ob es bloß zur Quaal der verdammten Leiber, oder auch zur Peinigung der Seele beſtimmt ſey; ob es leuchte, ob es Gott mit der Welt zugleich erſchaffen habe, ob es keine Nahrung und Unterhaltung bedürfe; worinnen die Strafen des Fegfeuers beſtehen; was man für diejenigen thun müſſe, welche den Strafen deſſelben unterworfen ſind;

was

was für Menſchen die Fürbitte der Heiligen helfe; was Seelmeſſen ſind; welchen Verſtorbnen ſie nützen, und endlich, ob die Seelen der Verſtorbnen wiſſen, was in dieſer Welt vorgeht.

Der ſiebente Theil handelt von der Zeit der Ankunft Chriſti zum Weltgerichte, von den großen Trübſalen, welche den Gläubigen vor dem Ende der Welt bevorſtehen; von dem Satan, der vorher gebunden und losgelaſſen wird; von der Dauer der letzten vor dem Weltgerichte vorhergehenden Verfolgungen der Frommen; von der Ankunft des Elias; von dem Weltrichter; von Geſchwindigkeit, mit welcher das letzte Gericht hereinbrechen wird; von der Ordnung, in welcher die Todten auferſtehen werden; von der Auferſtehung der menſchlichen Leiber; von den Umſtänden der Auferſtehung der Todten; von der Beſchaffenheit der Leiber, welche die Auferſtandnen haben werden; von der Art und Weiſe, wie die Leiber der Seligen im Himmel ſeyn werden; von der Beſchaffenheit des zukünftigen Gerichtes; von der Einrichtung des göttlichen Gerichtes nach dem Zeugniſſe, das jedem Gerichteten ſein eignes Gewiſſen ertheilen wird; von dem leiblichen Aufenthalte der Heiligen während der Verbrennung dieſer Welt.

Im achtzehnten Theile redet Hugo von dem Zuſtande der künftigen Welt, von der Erneuerung derſelben, von dem Nutzen, den die Strafen der Verdammten für die Seligen haben werden, von der Kenntniß, welche dieſe von jenen, jene aber nicht von dieſen haben ſollen; vom zweyten Tode, von der Verſchiedenheit der Strafe, die die Verdammten leiden werden, und von ihren Stufen; von der Gerechtigkeit ewiger Strafen für zeitliche Verſchuldungen, und von der Quaal, die ſchon itzt die Teufel leiden müſſen; von der vollkommnen Erkenntniß der

Seligen von der Gnade Gottes im ewigen Leben, von den Geſinnungen derſelben gegen die Verdammten und ihre Strafe; von dem Unterſchiede zwiſchen dem Glauben und dem Schauen; von dem leiblichen und geiſtlichen Anſchauen Gottes im ewigen Leben; von der Unveränderlichkeit unſrer Vorſtellungen darinnen; von der Beſchaffenheit und Größe der zukünftigen Seligkeit, von dem Einfluſſe der Erinnerung des Vergangnen bey den Seligen in ihrer Freude.

So kurz und trocken dieſe Anzeige von dem Inhalte des zweyten Buches über den damaligen Lehrbegrif der Kirche iſt: So offenbar iſt es doch, wenn man ſein Werk mit denen vergleicht, womit Abälard, und beſonders Pullein, Lombard und Peter von Poitiers ſich einen unvergeßlichen Namen erwarben, daß Hugo nicht allein ſich über alle kirchliche Meynungen von einigem Gewichte ausbreitete, ſondern ſogar noch reicher und fruchtbarer iſt, und mehr umfaßt, als ſie. Dabey kann ich nicht unbemerkt laſſen, daß er in dieſem zweyten Buche, zum groſſen Ruhme ſeiner immer bedächtigen und ihm eignen Art über die Religion zu denken, die Form des Vortrags ändert, und die darinnen vorkommenden Materien nicht auf dieſelbe Weiſe behandelt, die er in ſeinem erſten Buche, nur ſehr wenige Stellen ausgenommen, beobachtete. In dieſem redet er faſt durchgängig, als ein Mann, der ſeine eignen Einſichten vorträgt, weil er ſichre Gründe dazu in der Offenbarung ſelbſt zu haben glaubt. Im größten Theile ſeines zweyten Buches geht er mehr hiſtoriſch, als dogmatiſch zu Werke. Da erzählt er über die meiſten Gegenſtände mehr, was Auguſtin, Ambroſius, Gregor und andre ältere Lehrer, oder auch ſeine Zeitgenoſſen geſagt und geſchrieben hatten, als was er ſelbſt darüber dachte. Sind die Meynungen verſchieden, die er erzählt,

zählt, und ſie ſo viel gelten läßt, als ſie nach dem verſchiednen Anſehen derer, welche dafür ſtimmten, zu ſeiner Zeit gelten konnten: So trägt er auch ihre verſchiednen Gründe vor, ohne ſich deutlich zu äußern, wie er ſelbſt denke. Nimmt er hingegen Partey, wie er, um nur einige Beyſpiele anzuführen, ſo oft in den Kapiteln von der Menſchwerdung, von dem Sacramente des Abendmahls, von den Tugenden und Laſtern, und beſonders von der Liebe gegen Gott thut: So beruft er ſich auf keine Väter. Er ſucht vielmehr ſeine Gedanken immer aus der Offenbarung und ihren Worten zu entwickeln, oder zu beweiſen; er denkt an keinen Auguſtin, an keinen Ambroſius, oder Gregorius; er mag mit ihnen einig ſeyn, oder nicht, ſo giebt er doch ſeinen Gedanken durchgängig das Gepräge, das eigne Vorſtellungen zu haben pflegen; ein Charakter, der ihn von allen ſeinen Zeitgenoſſen unterſcheidet, und von einem du Pin und Ceillier nicht hätte unbemerkt bleiben ſollen. Er achtet es auch nicht, ob ſeine Meynung die gemeine, die mehr oder weniger angenommene oder bewunderte Meynung iſt; er trägt ſie ſtets als eine Meynung vor, die er ſelbſt hat, und aus gutem Grunde haben zu müſſen glaubt. Dann trifft er auch immer, wo Streit iſt, die leichteſte, natürlichſte und richtigſte Erklärung. So wurde in den Schulen gefragt, warum man nicht ſagen könne, daß nur der Sohn und nicht auch der Vater Menſch geworden ſey, wenn der Satz ſeine ungezweifelte Richtigkeit habe, daß alle Werke der Dreyeinigkeit gemeinſchaftliche, und unzertrennliche Werke ſind; daß eben deswegen mit Recht behauptet werde: was der Vater thue, daſſelbe thue auch gleich, oder auf gleiche Weiſe, ſimiliter, der Sohn. Wie geſucht und gekünſtelt waren nicht die Auflöſungen dieſer Fragen von ſeinen Genoſſen! Wie leicht iſt die Seinige! Er behauptet, daß jener Grundſatz von den ge-

meinſchaftlichen Werken der Dreyeinigkeit hier falſch angewendet würde, und warum? Weil man demſelben eine weitere Ausdehnung gebe, als er ſeiner Abſicht nach haben könne und haben ſolle. Denn er ſey bloß von den Werken zu verſtehen, durch welche Gott ſeine Creatur erſchaffe, erhalte und regiere; aus denen alſo erhelle, daß der Sohn mit dem Vater Ein und daſſelbe Weſen gemein habe. Es müſſe aber nicht von Handlungen verſtanden werden, wodurch die Perſonen ſich als Perſonen von einander unterſcheiden; wobey zwar alle Perſonen auch handeln und wirken, aber jede auf eine ihrem perſönlichen Charakter eigne und damit übereinſtimmige Weiſe, nach welcher die Menſchwerdung in einer andern Abſicht nur eine Handlung des Sohnes Gottes, und in einer andern Abſicht, folglich auch in einem andern Sinne ein gemeinſchaftliches Werk aller drey Perſonen ſeyn kann. Wie vortreflich und richtig iſt nicht zugleich die Erklärung der Worte Jeſu: **Was der Vater thut, daſſelbe thut gleich auch der Sohn**, wenn er zeigt, der Sinn ſeiner Worte ſey kein andrer, als der, daß der Sohn nichts anders als der Vater, und auch nicht auf eine andre Weiſe thue, als der Vater: wenn er alſo beweiſt, daß **eben daſſelbe thun**, und **etwas Aehnliches thun**, ſehr verſchiedne Vorſtellungen ſind. Wenn einer ein Haus baut, und ein andrer auch ein Haus aufführt, das jenem ähnlich iſt, ſo thun beyde nicht **eben daſſelbe**, ſondern **etwas Aehnliches**. Jeder thut etwas andres, als der andre. Thut jener es mit ſeinen Armen, mit ſeinen Koſten, mit ſeinen Inſtrumenten, und dieſer thut es gleichfalls nicht mit des andern Händen, Koſten und Inſtrumenten, ſondern mit den Seinigen, ſo thut es jeder zwar auf eine der Art des andern ähnliche Art und Weiſe; aber nicht auf gleiche, nicht auf dieſelbe Weiſe, und daher iſt beyder Werk bey aller Aehnlichkeit doch nicht

ein

ein und daſſelbe Werk. Jeder thut etwas andres, und jeder thut es auf eine andre Art und Weiſe. Wenn alſo beyden Ein und daſſelbe Werk, das beyden gemein iſt, zugeſchrieben werden ſoll: So muß es auch nur Ein und daſſelbe Werk, und auf Eine und dieſelbe Weiſe, durch Eine und dieſelbe Kraft von beyden ausgeführt und vollendet werden.

Auf eine ihm eben ſo eigne und ſcharfſinnige Weiſe widerlegt er eine Meynung von dem Verdienſte Jeſu, die zu ſeiner Zeit viel Beyfall fand. Es wurde gefragt, ob Chriſtus als Menſch ſich ſelbſt etwas durch ſeine Erniedrigung und ſeine Leiden verdient habe, was er als Menſch nicht hätte erlangen können, wofern er ſich nicht erniedrigt und nichts für uns erlitten hätte. Allerdings, antwortete man. Seine Erhöhung nach ſeiner menſchlichen Natur iſt eine Belohnung, die er nicht erlangen konnte, wenn er ſich nicht erniedrigte, noch litte. Paulus hätte, wenn dieß nicht Wahrheit wäre, unrecht, wenn er ſagt: Er erniedrigte ſich ſelbſt, darum hat ihm Gott auch einen Namen gegeben, der über alle Namen iſt. Wider dieſe Meynung ſagte Hugo, daß es falſch wäre, wenn man annähme, daß Chriſtus nicht nach ſeiner menſchlichen Natur hätte erhöht werden können, wofern er nicht gelitten hätte. Von einem und demſelben Erfolge könnten ſich verſchiedne Gründe denken laſſen. Die Erhöhung ſeiner menſchlichen Natur konnte dem Sohne Gottes gebühren und zukommen, wenn er ſich auch nicht erniedrigte, und doch konnte ſie ein Preis, eine Belohnung ſeiner freywilligen Erniedrigung für die Menſchen ſeyn. Ein andres Verdienſt hat ein Miethling, Lohnarbeiter; ein andres hat ein Hausherr, wenn er ſelbſt arbeitet. Hat ein Hausvater ſelbſt gearbeitet, kommt er von ſeiner Arbeit zurück, und will nun mit Spei-

ſe erquickt werden: So kann er gar wohl ſagen, daß er ſeine Speiſe wohl mit ſeiner Arbeit verdient habe. Er kanns mit Recht ſagen, denn er hat die Speiſe durch ſeine Arbeit wohl verdient, ohne daß deswegen behauptet werden kann, er hätte ſonſt kein Recht gehabt, Speiſe zu begehren, oder die Speiſe zu erlangen, die nun, in Rückſicht auf ſeine freywillige Arbeit, ſeine verdiente Belohnung iſt und heißt. Ganz anders verhält es ſich mit dem gedungnen Arbeiter, der kein andres Recht zu ſeiner Belohnung anführen kann, als allein ſeine Arbeit, ohne welche er den mit ihm bedungenen Lohn nicht erhalten kann.

Eben ſo vernünftig, ſo beſcheiden, ſo bedächtig antwortete Hugo auf die Fragen: Ob die Seligen wüßten, was auf dieſer Welt vorgeht; ob ſie alſo die an ſie gerichteten Gebete der Gläubigen vernähmen und hörten. Ein älterer Lehrer der Kirche hatte dieß behauptet, und zu ſeinen Zeiten war es eine faſt durchgängig angenommene Meynung. Hugo führt dieß an, machet aber die Anmerkung, daß es ſchwer ſey, dergleichen Fragen entſcheidend zu beantworten, weil man über nichts entſcheidend antworten dürfe, wovon man keine ſichre und gewiſſe Erkenntniß haben könne. Freylich fürchte man, daß, wofern die Seligen über die Schickſale der Gläubigen in dieſer Welt in Unwiſſenheit gelaſſen würden, und ihre Gebete nicht hörten, daraus die Unnützlichkeit des Gebetes zu ihnen um ihre Fürbitten folgen würde. Allein dieſes folge doch nicht daraus. Die Heiligen wären deswegen doch unſre Fürſprecher, wenn ſie auch unſre Gebete nicht hörten; denn ſie beteten allezeit für uns, und vernähmen ſie uns nicht, ſo hörte Gott uns; folglich wäre auch in dieſem Falle unſer Gebet zu ihnen nicht vergeblich. Indeß wollte Hugo doch der gemeinen Meynung die Wahr-

heit

heit nicht abſprechen; er wollte nur nichts, als eine gewiſſe Wahrheit behaupten, wofür er keine ſichern und gewiſſen Beweiſe hätte; das allein ſey gewiß, daß die Seelen der Seligen von dem, was auf der Erde vorgehe, ſo viel wiſſen würden, als zur ihrer Seligkeit und zu unſerm Beſten nöthig und unentbehrlich wäre. Ich kenne in dieſen Zeiten kein gleiches Beyſpiel eines in ſeinen Behauptungen ſo beſcheidnen und behutſamen Theologen, und Hugo war auch ein Mönch.

Viele Myſtiker hatten längſt behauptet, und beſonders behaupteten es faſt alle Mönche, daß man Gott nicht für ſich ſelbſt, ſondern ohne alle Rückſicht auf ſeine eigne Glückſeligkeit, und folglich ohne alle Foderung und Erwartung einer Belohnung von ihm, lieben ſollte. Mit welchem Nachdrucke erklärte ſich Hugo, wie ſehr er ſelbſt auch Mönch war, wider dieſe eingebildete reine und ganz uneigennützige Liebe Gottes! Wenn du, ſagt er, Gott um dein ſelbſt willen liebſt, ſo wird man vielleicht ſagen, daß du ein eigennütziger, lohnſüchtiger Verehrer und Liebhaber Gottes ſeyſt, weil du es thuſt, um dafür belohnt zu werden. So ſagen einige Thoren, die ſelbſt nicht verſtehen, was ſie ſagen. Wir lieben Gott, ſagen ſie, wir dienen ihm; aber wir verlangen nichts von ihm. Deswegen weiſen wir alle Geſchenke von uns weg; er mag uns wohl thun, wenn er will, aber wir begehrens, wir ſuchens nicht. Wir lieben kindlich und ohne Eigennutz; wir verlangen nichts dafür. O hört doch, ruft Hugo aus, alle ihr Weiſen! Wir lieben ihn, ſagen ſie; wir verlangen aber nichts. Das iſt eben, als ob ſie ſagten, wir lieben ihn; aber es iſt uns nichts an ihm gelegen; wir bekümmern uns nicht um ihn, wir fragen nicht nach ihm. Ich, ein Menſch, möchte nicht auf dieſe Weiſe geliebt werden; eure Liebe würde mir ganz gleichgültig ſeyn, wenn ihr mich lieben, und

nichts

nichts nach mir fragen wolltet. Sehet wohl zu, ob ihr Gott anbieten dürft, was ein Menſch von euch nicht haben möchte. Aber werden wir denn nicht Lohnſüchtige zu heißen verdienen, wenn wir für unſre Liebe belohnt zu werden verlangen? Werden wir Kinder; werden wir nicht Knechte ſeyn, die für ihre Knechtſchaft Belohnung fodern? Wer das ſagt, der weiß nicht, was Liebe iſt. Denn was heißt lieben, als das, was man liebt, haben und beſitzen wollen? Du ſollſt alles, was dir gut iſt, in Gott, und von ihm haben wollen, das heißt, kindlich lieben, denn er iſt das gröſte Gut des Menſchen, und wer ihn hat, und liebt, der hat und liebt auch ſeine Wohlthaten; er liebt ihn alſo um ſein ſelbſt willen. Er liebt ihn, weil er allein durch ihn glücklich und ſelig werden kann; er liebt ihn als ſein höchſtes Gut, mit welchem ihm nichts fehlen kann, was wirklich gut iſt. Hätte dieſe Lehre eines Hugo, der vorher eine ſehr wahre und richtige Erklärung von der Liebe gegen Gott gegeben hatte, ſich immer in allen Klöſtern erhalten: So würden vielleicht weder ein Güyon noch ein Fenelon die Möglichkeit, und ſelbſt die Verbindlichkeit einer ſolchen reinen Liebe behauptet haben, mit welcher man Gott doch lieben ſollte, wenn er uns auch zu einer immerwährenden Quaal verſtoßen könnte.

Dieſe Beyſpiele von ſeiner Art zu denken ſcheinen mir hinreichend zu ſeyn, die Anmerkung zu beſtätigen, die ich über ſeine Behandlung der theologiſchen Meynungen gemacht habe, die er in dem zweyten Buche ſeines Werkes von den Sacramenten vorträgt. Aus allem, was ich über ihn und von ſeiner Arbeit ſagen zu müſſen geglaubt habe, iſt wohl unwiderſprechlich, daß er den größten und verdienteſten Theologen ſeines Jahrhundertes an die Seite geſetzt zu werden verdiene, und ſelbſt Vorzüge

habe,

habe, die vielleicht nur darum nicht erkannt wurden, weil er ſie ſelbſt nicht bemerkte, noch bemerkt haben wollte; die aber eben deswegen ihn vor dem Neide und der Eiferſucht ſeiner Zeitgenoſſen ſicherten. Wenn irgend ein Werk, das alle damalige theologiſche Lehrſätze zuſammen zu faſſen ſucht, des Namens eines Syſtems würdig war: So verdiente ihn das Seinige. Alles, was er vorträgt, folgt in einer gewiſſen und beſtimmten Ordnung auf einander. Die Bahn, die er ſich vorgezeichnet hat, verläßt er nie, und ſchweift nicht auf Nebenwege aus. Er bleibet den meiſten Hauptbegriffen und Grundſätzen getreu, die er einmal angenommen hat; an dieſem Faden knüpft er alles übrige auf eine ſo natürliche und ſo wenig künſtliche Art an, als man in dieſen Zeiten kaum von einem ſelbſtdenkenden Geiſte zu erwarten berechtigt iſt. Zu dem bedient er ſich eines leichten, eigentlichen und beſtimmten Ausdruckes, und doch bemerkt man darinnen weder eine ermüdende Weitſchweifigkeit, noch eine Dunkelheit, die zurückſchreckt, noch einen ſchweren Vortrag, der verdrießlich macht, Anſtrengung fodert, und dennoch die Mühe derſelben nicht belohnt; ſtets ein Philoſoph, der richtig zu erklären, und bündig zu ſchließen ſucht, ohne mit Spitzfindigkeiten und dialektiſchen Kunſtworten prangen zu wollen. Man befindet ſich bey ihm in keiner mit Schmuck und Pracht überladnen, das Auge blendenden und täuſchenden Gegend; aber auch in keiner dürren Wüſte, ſondern auf einem angenehmen und fruchtbaren Felde. Gleichwohl wurde er von ſeinen Zeitgenoſſen und von ſeinen Nachkommen wenig bemerkt, wurde beynahe vergeſſen, und Lombards und ſeiner Commentatoren Namen erſchallten in allen Kirchen und auf allen Cathedern. So groß und mächtig iſt zu allen Zeiten das Vorurtheil des Anſehens geweſen; ſo groß immer der Unterſchied zwiſchen einem Biſchof und einem Mönche, oder jedem

andern

andern Gelehrten, wenn er nur erleuchten, aber nicht ſchimmern wollte, und darum auch nicht ſchimmern konnte.

Faſt ein gleiches Urtheil muß ich über einen noch weit unbekanntern Mönch, Bandin, und ſeine in vier Büchern beſtehende theologiſche Summe fällen, wovon es zwo Ausgaben giebt, die aber äußerſt ſelten ſind; eine die zu Wien im Jahre 1519. erſchien, und eine, die zu Löwen im Jahre 1555. gedruckt wurde. Die zweyte ſagt zwar in dem vorangedruckten königlichen Freybriefe, daß ſie nach jener wieneriſchen Ausgabe abgedruckt ſey, rühmt aber zugleich auch auf einem erweiterten Titel ſich vieler Verbeſſerungen. Ob dieſe Verbeſſerungen bloße Druckfehler der chelidoniſchen Ausgabe betreffen, oder ob noch andre Abſchriften damit verglichen worden ſind, kann ich nicht entſcheiden, weil ich bloß die Wieneriſche kenne. So viel lehrt der Augenſchein, daß Lambert Danäus, Philipp Labbe, Wilhelm Cave, Caſimir Oudin, Ceillier und viele andre Gelehrte weder die eine noch die andre Ausgabe gekannt haben; ich zweifle auch, daß eine oder die andre dem du Boulay bekannt worden ſey. Denn er ſagt zwar in ſeiner Geſchichte der pariſiſchen Akademie, daß er Lombard Bandins Summe gebraucht habe, giebt aber, ſeiner anderweitigen Gewohnheit nach, keine Auszüge davon; vergleicht auch keine mit der andern. Ich übergehe das, was Vogt in ſeinem Verzeichniſſe ſeltner Bücher über dieſen ſo unbekannten Bandin, und über ſeinen theologiſchen Lehrbegriff geſammelt hat. Denn dieß iſt nicht allein bekannt, ſondern man lernt auch nichts mehr daraus, als daß noch alle Bemühungen der Gelehrten vergeblich geweſen ſind, zu entdecken, wer dieſer Mönch, dem ſo viele verſchiedne Namen von denen beygelegt werden, die ſeine Summe ſelbſt nicht geſehen und in den Händen gehabt haben, geweſen iſt, in welchem Lande, in welchem Kloſter, und in welchem Jahrhunderte er gelebt hat. Nur kennt man

theils

theils aus Viſchens Bibliothek der gelehrten Ciſtercienſer, und aus dem Ughelli, einem italieniſchen Gelehrten dieſes Namens, David Bandin, aus dem dreyzehnten Jahrhundert, einen Ciſtercienſer, der im Toſcaniſchen als Biſchof ſtarb, ohne doch irgend eine Spur zu haben, daß er der Bandini ſey, den Lombard ausgeſchrieben, oder bloß erweitert zu haben beſchuldigt worden iſt. Dieſer muß es nothwendig, nach dem Inhalte ſeiner Summe ſeyn, weil er nur zwey Sacramente hat, da doch im zwölften Jahrhunderte ſchon mehr Sacramente angenommen wurden, bis man nur ſieben Hauptgebräuche dafür gehalten wiſſen wollte. Mehr oder weniger Sacramente zu glauben, wäre im dreyzehnten Jahrhunderte ſchon zureichend geweſen, einen im Verdachte der Ketzerey zu haben. Daher bleibe ich noch der Meynung, daß die Anklage gegen Lombarden gegründet ſey, ob ſie gleich keine äußern hiſtoriſchen Zeugniſſe ſolcher Gelehrten für ſich hat, die zu ſeiner Zeit lebten, oder an dieſelbe gränzten; denn man weiß dieſe Zeit nicht. Zwar hat Pez eine in einem öſterreichiſchen Kloſter befindliche Handſchrift von Bandins Summe ausfündig gemacht, auf deren Titel verſichert wird, daß ſie bloß eine Abbreviation von Lombards größerm Werke ſey. Aber wer bürgt uns dafür, daß dieſe Handſchrift das Original oder eine Abſchrift davon ſey; daß nicht der Abſchreiber, Lombarden zu Ehren, ihr bloß den Titel einer Abbreviation von ſeinen gröſſern Werken gegeben habe? Unſtreitig muß dieſer gelehrte Streit bey dem Mangel aller eigentlichen hiſtoriſchen Urkunden durch die Vergleichung beyder Werke mit einander entſchieden werden, ſo weit ein ſolcher Streit entſchieden werden kann. Hier ſind meine vornehmſten Gründe für das Plagiat, deſſen ſich Lombard, meinem Ermeſſen nach, ſchuldig gemacht hat. Einmal iſt es gewiß, daß faſt alles, was Lombard mehr hat, als Bandin, in bloßen Erweiterungen und rhetoriſchen Umſchrei-

bungen, bald der Subjecte der darinnen vorgetragenen Sätze, bald ihrer Prädicate, oder in Einſchiebſeln, die überflüßig ſind, oder in Zuſätzen über Fragen beſteht, worüber Bandin nichts ſagen konnte, wenn er älter war, als Lombard, und über dieſe Fragen noch keine Streitigkeiten entſtanden waren, die Aufſehn und Unruhe machten. Zweytens iſt es unbegreiflich, warum Bandin, wenn er Lombards Abbreviator war, nicht alles das auch ins Kurze zog, was dieſer beſonders im vierten Buche mehr hat, und nach der Beſchaffenheit ſeiner Zeiten mehr haben konnte und haben mußte. Ich kann es nicht wagen, allen meinen Leſern mit einer genauen kritiſchen Vergleichung beyder Verfaſſer mit einander unangenehm zu werden, ob ich ſchon darinnen noch viele Anmerkungen für den ehrlichen vergeſſenen Bandin machen könnte. Allein ich will lieber jedem Leſer im Anhange einen kurzen lateiniſchen Auszug aus dem Bandiniſchen Lehrbegriffe mittheilen, damit jeder, wer an ſolchen Unterſuchungen Geſchmack findet, dieſe Vergleichung ſelbſt anſtellen könne. Indeß mag der Streit nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit entſchieden werden, wie er will; es mag ungewiß bleiben, wie ein Eck ſich ausdrückte, wer der Guguck ſey, der ſein Ey in das Neſt des andern gelegt hat: So wird doch die Vergleichung immer beweiſen, daß, woſern Bandin der Abbreviator war, dieſer Abbreviator beſſer verſtand, was zu einem deutlichen und kurzen Lehrbegriffe erforderlich iſt, als Lombard, der, was leicht, deutlich und zureichend geſagt werden konnte, mit einer Sündfluth überflüßiger Worte und Redensarten überſchwemmte, und Bandins Name hätte deswegen ſeiner Nachwelt eben ſo werth und unvergeßlich bleiben ſollen, als der Seinige.

A n h a n g.

Ein Auszug
aus
BANDINI LIBRIS IV. SENTENTIARVM. Tom. Fol. I.
VIENNAE 1519. EDIT.

LIBRI PRIMI DISTINCTIO PRIMA.

Circa res diuinas, ſtudioſis compendium aliquod in eadem re, coeleſti fauore, tradere cupientes, admonemur quam primum duo eſſe, in quibus praecipue doctrina Dei verſatur, res ſcilicet et ſigna (vt Auguſtinus ait). Omnis doctrina vel rerum eſt, vel ſignorum. Dicuntur autem res, quae ad aliquid ſignificandum non adhibentur; ſigna vero, quorum vſus in ſignificando eſt, velut vtriusque legis ſacramenta. De his duobus Deo ſcientiarum ferente opem agere inſtituimus. Ac primum de re. Auguſtinus ait: Rerum aliae ſunt, quibus fruendum eſt, aliae quibus vtendum eſt. Aliae, quae fruuntur, et vtuntur. Denique quibus fruendum eſt beatificamur. Illae autem ſunt, Pater, et filius et ſpiritus ſanctus. Eadem tamen trinitas, quaedam ſumma res eſt. Eſt autem frui, amore inhaerere alicui rei propter ſe ipſam, quod trinitati duntaxat con-

venire dignoſcitur. Res vero, quibus vtendum eſt. Sunt quibus adminiculamur, vt rebus beatificantibus inhaereamus. Quae ſunt mundus, et in eo creata quibus vtendum eſt, vt in eo inuiſibilia Dei, per ea quae facta ſunt, intellecta conſpiciantur, vt de temporalibus aeterna capiantur. Eſt enim vti: id quod in vſum venerit, referre ad hoc obtinendum quo fruendum eſt. Denique res, quae fruuntur et vtuntur, ſancti angeli ſunt, et nos quaſi inter vtrasque medii conſtituti.

Vtrum hominibus ſit inuicem fruendum.

Sed quaeritur, vtrum homines ſe inuicem frui debeant? Ad quod Auguſtinus ita reſpondet: Si propter ſe homo diligendus eſt, fruimur eo, ſi propter aliud, vtimur eo. Ideo autem videtur homo, propter ſe diligendus, quia in eo quod propter ſe diligitur, quo ſolo fruimur, vita beata conſtituitur. Cuius etiam ſpes hoc tempore nos conſolatur. In homine autem ſpes ponenda non eſt. Ergo homine fruendum non eſt, nec ſeipſo etiam. Sed obiicitur, quod amplius ad Romanos ait. Si nobis primum ex parte fruitus fuero, ſane ſubaudiendum eſt: In domino. Vt idem ad Philimonem dicit: Ita frater, te fruar in domino. Denique cum homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris, vt Auguſtinus ait.

Vtrum Deus fruatur nobis.

Item quaeritur, vtrum Deus fruatur nobis. Quod negat Auguſtinus. Quia bono noſtro non eget. Ait enim Propheta: Bonorum meorum non eges. Non enim fruitur nobis, ſed vtitur, alioquin, ſi nec etiam vtitur, quomodo nos diligat, non inuenio. Nos quo-

quoque inuicem nobis vtimur, ſed aliter et aliter. Ille enim vtitur nobis miſerando, vt ſe perfruamur. Nos vero inuicem vtimur, cooperando, vt illo perfruamur.

Vtrum virtutibus ſit fruendum.

Nec etiam virtutibus fruendum eſt. Quia quo fruimur, propter ſe tantum (vt dictum eſt) amamus. Virtutes autem propter beatitudinem, non propter ſe amamus. Vnde Auguſtinus. virtutes forte, quas **Auguſtinus.** propter ſolam beatitudinem amamus, ſic perſuadere nobis audent, vt ipſam beatitudinem non amemus. Quod ſi faciunt, etiam ipſas vtique amare deſiſtimus, quando illam, propter quam ſolam iſtas amauimus, non amamus. At huic obiicitur, quod ait Ambroſius in epiſtola ad Galatas. Haec ſcilicet opera **Ambroſius.** non nominat amplius virtutes, ſed fructus, quae propter ſe petenda ſunt. Quod ſi eſt. Ergo propter ſe amanda ſunt, non propter ſolam beatitudinem. Porro ſciendum eſt, virtutes non propter ſe eſſe amandas, quanquam poſſeſſores ſuos pie ac ſancte delectant, nec in aliquo contriſtant. Verumque per eas, ſicut quibusdam adminiculis, vlterius procedendum eſt, appetendo quiddam, in quo ſolo conſecuto, finis gaudii et delectationis quoddam eſt beatum eſſe, proponatur. Hoc eſſe autem eſt ſummum bonum, et incommutabile bonum, Deus Trinitas. Ac per hoc virtutes propter ſolam beatitudinem amandas, dictum eſt. Vtendum ergo virtutibus eſt, et per eas, non eis, ſummo bono eſt fruendum. Sic de voluntate cunctisque potentiis animae dicimus. Ita eſt diſtinctio rerum vt praetexatum. Primum igitur, ipſo, de quo loquimur adiuuante, de illis, quibus fruen-

dum eſt agamus, ſcilicet de ſancta atque indiuidua trinitate.

DISTINCTIO SECVNDA.
De Fide Trinitatis.

Auguſtinus. Hoc itaque vera ac pia fide tenendum eſt, (vt Auguſtinus ait), quod trinitas eſt vnus, et ſolus verus Deus, ſcilicet: pater, et filius et ſpiritus ſanctus. Haec trinitas vnius, eiusdemque ſubſtantiae vel eſſentiae dicitur, creditur, intelligitur, quae ſummum bonum eſt. De hac excellentiſſima re agamus cum modeſtia et timore, attentiſſimis etiam auribus atque deuotis audiamus. Quia nec periculoſius alicubi erratur, nec laborioſius aliquid quaeritur, nec fructuoſius aliquid inuenitur. Quisque denique in hac re ſtudeat Auguſtinum imitari de ſe ipſo dicentem: Non pigebis me ſicubi haeſito quaerere, nec pigebis ſicubi erro diſcere.

Quae fuit intentio ſcribentium de Trinitate.

Auguſtinus. Inde ſciendum eſt. Omnes in hac re Catholicos tractatores intendiſſe docere ſecundum ſcripturas, quod pater et filius et ſpiritus ſanctus vnius ſubſtantiae ſunt, et inſeparabili aequalitate vnus Deus, ut doceatur vnitas eſſe in eſſentia, et pluralitas in perſonis, ideoque non credantur, plures eſſe Dii, ſed vnus Deus. Teneamus igitur patrem et filium et ſpiritum ſanctum, (vt Auguſtinus ait), vnum eſſe naturaliter Deum, nec tum ipſum patrem eſſe, quod filius eſt, nec filium ipſum eſſe quod pater eſt, nec ſpiritum ſanctum ipſum eſſe, quod pater aut filius eſt. *(Fol. II.)*

Quo ordine ſit de trinitate agendum.

Praeterea (vt Auguſtinus ait) hoc modo in hac re agendum eſt, vt primum per ſcripturas, ſi fides ſe ita habeat, monſtretur. Deinde aduerſus garrulos, rationibus catholicis, congruisque ſimilitudinibus pro aſſerenda fide defendendaque eatur vt eorum ſcrutiniis ſatis faciendo. Modeſtos plenius inſtruamus. Illi autem ſi quod quaerunt inuenire nequeunt, de ſe ipſis potius quam de ſe ipſa veritate ac mira definitione vel diſertione conquerantur. Auguſtinus.

Teſtimonia veteris teſtamenti de diuina vnitate ac trinitate.

In medium itaque veteris ac noui teſtamenti auctoritates perferamus, quibus vnitatis ac trinitatis veritas demonſtretur. Ac primum ipſa legis occurrant exordia. Moyſes ergo ait: Audi Iſrael, Dominus Deus tuus, Deus vnus eſt. Item: Ego ſum dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti. Ecce hic aſſeritur vnitas diuinae naturae. Deus enim et Dominus (vt ait Ambroſius) nomina ſunt naturae et poteſtatis. Item alibi: Ego ſum qui ſum, et qui eſt miſit me ad vos, dicens, ego ſum, non nos ſumus, et quia eſt non qui ſumus, aptiſſime vnitatem divinae ſubſtantiae declarat. Perſonarum quoque pluralitatem et naturae vnitatem ſimul dominus oſtendit dicens: Faciamus hominem ad imaginem et ſimilitudinem noſtram. Cum enim, (vt Auguſtinus ait), dicit: Faciamus et noſtram, oſtendit eundem Deum non vnam, ſed plures eſſe perſonas. Dicens vero ad imaginem: unam oſtendit eſſe naturam, ad cuius imaginem fieret homo. Item cum ſcriptum ſit: In principio creavit Deus Coelum et Ambroſius. Auguſtinus.

terram. Sciendum eſt, quod Hebraica veritas habet Heloym, vbi Deus ſcribitur. Quod eſt plurale huius ſingularis Hel, et interpretatur Dii vel iudices. Quod ergo Heloym non Hel dixit Moyſes perſonarum pluralitatem indicauit. Ad quam etiam illud refertur. Eritis ſicut Dii, pro quo Hebraeus rurſus habet Heloym, quaſi dicat. Eritis ſicut diuinae perſonae. Denique maximus Prophetarum Dauid, ſuper ſenes intelligens naturae diuinae vnitatem teſtatur, vbi ait: Dominus nomen eſt illi, non Domini. Diſtinctionem quoque perſonarum inſinuat dicens. Verbo Domini coeli firmati ſunt. Benedicat nos Deus, Deus noſter, benedicat nos Deus et metuant eum omnes fines terrae. Trina enim confeſſio Dei, trinitatem exprimit perſonarum, dum vero ſubiungit eum, eſſentiae aperit vnitatem. Item Eſaias dicit: Seraphim clamare: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus. Ter autem dicendo ſanctus: Trinitatem, Dominus Deus ſubiiciendo, vnitatem aperte diſtinguit.

Teſtimonia de duabus perſonis.

Caeterum Dauid ex perſona filii diuinam generationem oſtendit ibi. Dixit Dominus ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te. De hac Eſaias ait. Generationem eius quis enarrabit? De hac generatione Clemens in prima — — ſua Iacobo — — ſcribit dicens. Hanc ſecretam originem, cum proprio filio, nouit ipſe ſolus, qui genuit. Nec a nobis Deus diſcutiendus eſt, ſed credendus, qui in nobis ipſis neſcimus, quod ſapimus, ſcilicet quomodo ſapientia ingenium aut intellectus, conſilium aut mens noſtra generet verbum. Sufficit ergo noſſe, quia lux genuit ſplendorem, ſicut ait propheta: In ſplen-

ſplendoribus ſanctorum ex vtero ante Luciferum genui te. Et alibi. Hic Deus noſter, et non reputabitur alter ad eum. In ſapientia quoque de ipſa dicitur: Antequam terra fieret, ego iam concepta eram. Nec tum fontes, montes aut colles et ego parturiebar. Item: Ego ex ore altiſſimi prodiui primogenita ante omnem creaturam. Ecce aperte de aeterna genitura teſtimonia. Micheas vero vtriusque generationis verbi, temporalis ſcilicet et aeternae teſtimonium dicit ſic: Et tu Bethlehem Ephrata parvulus es in millibus Iuda, ex te egredietur, qui ſit dominator in Iſrael, et egreſſus eius ab initio a diebus aeternitatis.

Teſtimonia de ſpiritu ſancto.

De ſpiritu ſancto etiam ſpecialiter ſcriptura ita teſtatur in Geneſi: Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas. Et David: Quo ibo a ſpiritu tuo? Et in ſapientia: Spiritus ſanctus diſciplinae effugiet fictum. Et Eſaias. Spiritus Domini ſuper me etc.

Teſtimonia noui teſtamenti.

Vt autem in medio duûm animalium veritas cognoſcatur, et forcipe ſumatur de altari calculus quo ora fidelium tangantur etiam novi teſtamenti de diuina trinitate, ac vnitate teſtimonia ponamus. Magiſter itaque veritatis dicit. Ite baptizantes eos in nomine patris et filii et ſpiritus ſancti. In nomine dicens, non in nominibus, vt ait Ambroſius. Vnitatem eſſentiae; per nomina tria quae ſupponit, tres eſſe perſonas declarat. Ite, Ego et pater vnum ſumus. Vnum dixit (ait Ambroſius) ne fiat diſcretio naturae vel poteſtatis. Addidit, ſumus, vt patrem, filiumque cognoſcas. Iohannes etiam ait: In prin-

Ambroſius.

Ambroſius.

cipio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Aperte oſtendens filium aeternaliter eſſe apud patrem, vt alius apud alium. Item alibi: Tres ſunt, qui teſtimonium perhibent in coelo. Pater, verbum et ſpiritus ſanctus. Et hi tres vnum ſunt. Apoſtolus quoque trinitatem vnitatemque diſtinguit ibi. Ex ipſo, et per ipſum et in ipſo ſunt omnia. Ex ipſo (vt Auguſtinus ait) dicit, propter patrem, per ipſum, propter filium, in ipſo propter ſpiritum ſanctum. Haec eſt trinitas. Per hoc vero, quod non ait, ipſis gloria, ſed ipſi hanc trinitatem, vnum Deum eſſe oſtendit. Sane, quia ſingulae pene ſyllabae novi teſtamenti, hoc concorditer inſinuant, teſtimonia deinceps inducere obmittentes, rationibus, congruisque ſimilitudinibus prout infirmitas noſtra valet, ita eſſe oſtendamus.

LIBRI SECVNDI
DISTINCTIO PRIMA.

Fol. 28. *Vnum eſſe rerum principium non plura.*

Quae ad myſterium diuinae vnitatis, atque trinitatis pertinere noſcuntur, quantum breuitatis vtilitas patitur, hactenus executi ſumus. Nunc ad conſiderationem creaturarum pergamus. Scriptura igitur digito Dei aedita in initio ſui, Deum omnium, quae naturaliter ſunt, praeter ſe ipſum creato rem eſſe inſinuans ait. In principio creauit Deus coelum et terram: Dicendo autem in principio, et non in principiis. Dicendo etiam Deus et creauit, philoſophorum aelidit ſtultitiam. Non vnum tantum ut hic

hic docetur, ſed plura principia rerum ſine principio eſſe arbitrantium? Plato namque eſſe tria cogitauit. Deum ſcilicet et exemplar et materiam. Ariſtoteles vero dixit duo eſſe. Materiam et ſpeciem, et tertium operatorium dictum. Mundum quoque dixit ſemper fuiſſe.

Quod Catholicum eſt dicit.

Illis igitur reprobatis. Deum tantum vnum principium, et creatorem rerum confitemur. Eſt autem creator, qui de nihilo, vel ex nihilo aliquid facit. Proprie enim creare, eſt de nihilo aliquid facere. In quo differt Deus faciens, ab homine et angelo facientibus, quia, quod ipſi faciunt, non de nihilo, ſed ex aliquo faciunt. Quibus etiam aliquid facientibus, motus ineſt operationis, qui prorſus in Deo eſſe non poteſt. Nec enim motu ſed voluntate duntaxat, Deus operatur. Vt vere dicatur, Deum facere, eſt ſuam voluntatem eius aliquid nouiter prouenire. Cuius voluntatis tanta bonitas eſt, vt beatitudinis ſuae qua ab aeterno, ſolus beatus eſt, cum alios ex tempore vellet eſſe beatos et participes, quam vidit et communicari poſſe, et minui omnino non poſſe, ſed quia ipſa participari non poteſt niſi per intelligentiam. Fecit Deus rationabilem creaturam, quae ſummum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando poſſideret, poſſidendo frueretur.

Lomb. 119. (2) 180. (3)

Auguſtinus.

Rationabilem creaturam diſtinguit.

Denique diſtinxit eam in Incorpoream, quae eſt angelus, et in Corpoream, quae eſt anima, habens carnem vel corpus, ipſa eſt homo. Angelus igitur et homo, propter bonitatem Dei factus eſt. Vnde Augu-

Lomb. 180. 4. 5.

Auguſtinus. Auguſtinus, quia bonus eſt Deus, ſumus. Factus eſt autem ad ſerviendum et ad fruendum Deo. Breviſſime ergo ac recte interrogati. Quare et ad quid facta ſit rationalis creatura. Dicimus propter Dei bonitatem, et creaturae vtilitatem. Illud ſane quod reperitur, quia factus eſt homo, propter reparationem angelicae ruinae. Non ſic eſt intelligendum, quaſi non eſſet homo factus, ſi non peccaſſet angelus, ſed quia inter alias cauſas Deo notas, cum hominem

Lomb. 181. (10.) fecit, haec non nulla exiſtit. Quod ſi quaeritur. Cur animam corpori vniuit Deus, cum dignior videretur in ſua puritate perſiſtens. Dicendum eſt, quia voluit. Voluntatis vero eius cauſa quaerenda non eſt, quia nulla eſt. Vel forte dicere audemus, hoc ideo eum feciſſe, vt in humana conditione exemplum exhiberet beatae vnionis, quae eſt inter Deum et creaturam in vita aeterna. Ne enim forſan creatura putaret, eatenus creatori vniri ſe poſſe, quatenus eum tota virtute diligeret: viſum Deo eſt, excellentiſſima creatura ſanctum ſpiritum infimae i. e. carni, quae de limo eſt, tanta dilectione vniri, vt non valeat artan eam velle relinquere. Vnde Apoſtolus. Nolumus exſpoliari corpore, ſed ſuperueſtiri. Vel ideo unitae ſunt animae corporibus, vt in eis Domino famulantes, maiorem mereantur coronam. Per hoc enim cum ipſo in quo ſeruierunt corpore, angelicae naturae adaequabantur in futuro, de qua nobis deinceps diſputandum ſupereſt.

DISTIN-

DISTINCTIO SECVNDA.

DE ANGELIS.

Tractat in ſpeciali de natura ſpiritualium i. e. angelica.

De angelica natura tractaturi, videamus, quando creata fuit et vbi, et qualis effecta qualisque perfecta. De ordinibus quoque et officiis ac nominibus eorum aliisque pluribus. Angelum vero ante omnem aliam creaturam factum eſſe conſtat, ſicut ſcriptum eſt. Primo omnium creata eſt ſapientia, quod de angelica natura neceſſe eſt, vt intelligatur, quae ſaepe vita, ſapientia aut lux in ſcripturis dicitur. Sapientia quippe Dei increata eſt. Sed quomodo hoc eſt, cum alibi ſcriptura dicat: In principio creauit Deus coelum et terram, et idcirco tu Domine terram fundaſti? Profecto ſi initio terram, ante eam nihil factum eſt. Quod ſi angelus primo omnium, tunc et ante terram factus eſſe probatur. Lomb. 183. (2)

Reſpondet magiſter Bandinus.

Ne igitur in tantis eloquiis aliqua aduerſitas eſſe videatur, videtur hoc tenendum eſſe, quod ſimul ſpiritualis et corporalis creatura facta ſit. Vnde Salomon: Qui viuit in aeternum creauit omnia ſimul. I. e. ſpiritualem et corporalem naturam. Inde etiam Auguſtinus, per coelum et per terram ſpiritualem corporalemque creaturam intelligi ait, et hoc creata ſunt in principio ſcilicet temporis, vel in principio, quia primo facta ſunt. Tamen primo omnium creata eſt ſapientia. Quia et ſi non tempore praecedit, 183. (2)

dit, tamen dignitate angelus. Vel primo omnium dicitur, non quantum ad adoleſcentiam, ſed quantum ad formae diſtinctionem. Spiritualis quippe natura in ipſa ſui prima conditione, diſtinctam creditur accepiſſe formam, quod non corporalis creatura, cum hanc ſit Deus in ſex diebus operatus. Sed informis et confuſa. i. e. ſine formae diſtinctione primum facta eſt. Vnde ſecundum Graecos Chaos et Hylen dicta eſt, hoc ſane non temerarie aſſentimus, ſed ſalva reverentia ſecretorum intimamus.

Vbi angelus creatus eſt.

Fol. 29. 18. (6) Proinde in coelo creati ſunt angeli. Vnde Dominus ait: Videbam ſatanam, ſicut fulgur de coelo cadentem, vbi non accipitur coelum firmamentum, quod ſecunda die factum eſt, ſed empyreum i. e. igneum, a ſplendore non a colore dictum. Quod factum, ſtatim angelis eſt repletum. Vnde Beda: Hoc ſuperius coelum, quod a mundi volubilitate ſecretum eſt, creatum mox ſanctis angelis eſt impletum, quos in principio cum coelo et terra conditos Dominus teſtatur dicens. Vbi eras cum me laudarent aſtra matutina, et iubilarent omnes filii Dei? Aſtra autem matutina et filios Dei eosdem angelos vocat.

Obiectio de Luciferi dicto ſecundum Eſaiam.

385. (7) Sed enim ſi in coelo facti ſunt angeli: Quomodo dicit Lucifer: Aſcendam in coelum, et exaltabo ſolium meum, et ero ſimilis altiſſimo. Sed ibi coelum vocat Dei celſitudinem, cui aequari volebat. Et eſt ſenſus: Aſcendam.

DISTIN-

DISTINCTIO TERTIA. Fol. 29.

Quales fuerint facti angeli.

Credendum quoque eſt, quatuor beneficiis a conditore et creatore perceptis angelos fuiſſe creatos. Vt ſcilicet in eſſentia ſimplices, in perſona discreti, in intelligentia rationabiles, in voluntate liberi, ſcilicet vel ad bonum vel ad malum declinandi ſtatim facti exiſterent. Non eſt autem putandum omnes in his eſſe creatos aequales. Sicut enim nonnulla differentia in corporibus etiam ſecundum primam conditionem eſt, ſic et in ſpirituali creatura multiplex eſt credenda fuiſſe differentia ſuae conditioni congrua. Inde eſt, quod Lucifer caeteris praeſtantior factus eſt. Vnde Ezechiel: Omnis lapis praetioſus operimentum tuum. Idem: Abietes non adaequarunt ſummitatem eius, platani non fuerunt aequales frondibus illius.

In quibus angeli differant. 186. (1)

Differentes ergo ſunt in naturae ſubtilitate et cognitionis perſpicacitate et voluntatis libertate. Vt qui tunc per naturalia bona alios excellebant, ipſi quoque per munera gratiae eisdem praeeſſent, dignitate excellentiores eisdem conſtituti. Qui vero minus ſubtiles et ſapientia minus perſpicaces conditi ſunt, minora gratiae dona habuerunt, inferioresque conſtituti ſunt. Sapientia Dei aequo moderamine cuncta ordinantis. Nec tamen differens naturae ſubtilitas infirmitatem adducit, vel minor cognitio ſapientiae ignorantiam ingerit, aut libertas inferior vllam cuiusque arbitrio neceſſitatem imponit

Si boni vel mali creati ſunt angeli, et ſi aliqua fuit mora inter creationem, lapſum et confirmationem.

187. 6. Firmiter quoque tenendum eſt angelos creatos eſſe bonos, non quidem per vſum liberi arbitrii, ſed per creationis beneficium. Iuſtus etiam non virtutis exercitio, ſed innocentia naturae. Tales quippe facti ſunt, vt peccare poſſent, et non peccare ſi vellent. Quod et fecerunt, alii cadendo, alii permanendo. Vnde Geneſis: Omnia fecit Deus valde bona. Naturam igitur angelorum fecit bonam. Moram aliquam etiam inter creationem et lapſum fuiſſe Auguſtinus. fideliter creditur, pro eo quod Auguſtinus dicit: Angelus factus prius ſtatim a veritate ſe auertit, propria poteſtate delectatus. Denique dicendo prius, moram inſinuauit. Item Origines. Sicut Adam et Eua non ſtatim peccauerunt, ita et ſerpens aliquando fuit non ſerpens. Deus enim malitiam non fecit, quibus verbis poſt creationem boni etiam moram interceſſiſſe affirmat. Porro inter creationem et confirmationem moram interueniſſe conſtat. Vnde Auguſtinus ait: Angelicam naturam primo coelum dictam eſſe, cum creabatur. Poſtea vero lucem cum formata eſt ad creatorem conuerſa, ſcilicet ad Deum laudandum, vnde prius dictum eſt. In principio creauit Deus coelum et terram. Deinde dixit Deus, fiat lux et facta eſt lux i. e. confirmati ſunt angeli.

Opponitur:

At contrarium videtur, quod veritas dicit in evangelio. Homicida erat ab initio, et in veritate non ſtetit. Sed intelligendum eſt ab initio conditi hominis, cui mox facto inuidit, ac ſeducendo praecipita-

cipitauit in mortem. Vel ab initio. i. e. poſt initium. Vel ab initio confirmationis, non primae conditionis intelligas. Nec enim religioſe poteſt dici geminum initium eſſe angeli, ſicut gemina eſt natiuitas hominis.

Obiicitur:

Item ex Auguſtino opponitur, qui non fruſtra putandum dicit, ab ipſo initio ſuae conditionis diabolum cecidiſſe. Vnde quidam in hanc malitiam non libero arbitrio flexum, ſed in ea putant eſſe a Deo creatum; iuxta illud: Hoc eſt initium figmenti Dei, quod fecit Deus, vt illudatur ei i. e. Diabolo, ab angelis eius ſcilicet Dei. Sane hoc, ſecundum alios, ſe dixiſſe alibi aperit dicens: Quod putatur Diabolus nunquam in veritate ſtetiſſe, non ſic accipiendum eſt, vt malus a bono Deo creatus eſſe putetur, quaſi ab initio non cecidiſſe diceretur. Non enim cecidit, ſi talis factus eſt. A quo enim caderet? Factus ergo primus, ſtatim a veritate auertit, propria poteſtate delectatus, beataeque vitae dulcedinem non guſtauit, quam acceptam non faſtidiuit, ſed nolens accipere amiſit. Denique quod de Iob dicitur, exponitur ita: Hoc eſt initium figmenti Dei, cum dicitur, non natura, ſed corpus aereum ſignatur, quod tali voluntati aptauit Deus, vel ipſa ordinatio dicitur, in qua eum etiam intuitum fecit vtilem bonis, vel ipſius angeli factura, quia licet praeſciret Deus, eum futurum malum, fecit tamen prouidens, quanta bona electis ex illo produceret. Initium vero dicitur, quia praecedit antiquitate et principatu malitiae. Vnde Iob dicit: Rex dicitur inter omnes filios ſuperbiae.

Fol. 48. Incipit liber tertius.

TERTII LIBRI DISTINCTIO XV.

Quod defectus noſtros Chriſtus ſuſcepit.

Fol. 52. Illud quoque addimus, quod defectus noſtros ſuſcepit, velut eſuriem, ſitim, triſtitiam et timorem, caeterosque affectus, quorum nullus peccatum fuit. Quod propter fomitem dicimus. Non tamen omnes ſuſcepit (vt ait Leo Papa) ſed eos tantum, quos pro nobis ſumere oportuit, nec dedecuit. Non enim ſumpſit ignorantiam inuincibilem et difficultatem ad bonum, quam (vt Auguſtinus ait) omnis homo patitur ab exordio ſuae natiuitatis. Haec etiam ideo non accepit, quia contraria ſunt ei, quod de primo ſtatu hominis habuit.

Leo.

Auguſtinus.

EX DISTINCTIONE XVI.

ET QUATUOR STATIBUS HOMINUM.

An in Chriſto fuerit neceſſitas patiendi et moriendi.

Quatuor enim ſtatus hominis ſunt, de quibus ſingulis Chriſtus aliquod accepit. *Primus:* Ante peccatum, de quo immunitatem peccati accepit. *Secundus:* poſt peccatum ante gratiam, de quo poena. *Tertius*, qui fuit ſub gratia, gratiae plenitudinem. De *Quarto:* qui erit in gloria, non poſſe peccare accepit. Hos autem defectus ſicut ipſam carnem ac mortem non conditionis neceſſitate, i. e. non ex vitioſa lege naſcendi, quae eſt neceſſitas noſtrae conditionis,

tionis, ſed miſerationis voluntate ſuſcepit. Secundum hoc ergo intellige, quod Auguſtinus ait: Non vere timebat Dominus pati, quia non veram cauſam timoris habuit. Vnde Hilarius: Habuit Chriſtus ad patiendum corpus, ſed non naturam ad dolendum, vel non vere timuit, i. e. non ita, vt timor animo ſuo dominaretur, dimouens eum a rectitudine. Fuit enim timor in eo propaſſio non paſſio, (vt ait Hieronymus). Vere timuit i. e. vero timore, non ficto. **Auguſtinus.** **Hieronymus.**

Chriſtus neceſſitatem moriendi habuit.

Habuit neceſſitatem etiam moriendi. Vt enim ſtatutum eſt hominibus ſemel mori, ita etiam Chriſtus eadem neceſſitate et iure naturae ſemel oblatus eſt.

DISTINCTIO XVII.

Quae duae voluntates ſunt in Chriſto.

Caeterum ſciendum eſt, quod Chriſtus, ſicut duas habuit naturas, ita et duas voluntates. Vnde Auguſtinus. Chriſtus in paſſione duas expreſſit in ſe voluntates, quia habuit duas naturas. Ait enim. Pater, ſi fieri poteſt, tranſeat a me calix iſte. Ecce: Voluntas hominis. Quam ad diuinam mox dirigens ait: Veruntamen non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis. Petit ergo tranſitum calicis, ſed non obtinuit. Cui videtur contrarium illud in Pſal.: Impleat Dominus omnes petitiones tuas.

Voluntas hominis eſt duplex.

Sed voluntas hominis Chriſti diſtinguenda eſt, ſecundum affectum ſenſualitatis, quo voluit non mori. Et ſecundum affectum rationis, quo omnino voluit mori. Secundum quem loquitur ſpiritu ſuo. Nec concupiuit in hoc caro Chriſti aduerſus ſpiritum, quia ſecundum voluntatem Dei et ſpiritus ſui hoc petit, non quidem, vt quod petebat obtineret, ſed vt veritatem humanitatis ſuae exprimeret. Et etiam illud petit, vt membris ſuis in tribulatione poſitis, formam ad Deum clamandi et diuinae voluntati propriam ſubiiciendi daret. Vtrumque ergo quod voluit bonum fuit, ſed illud melius quod effectui mancipauit.

Hilarii ſententiam a ſuperioribus longe diuerſam adducit.

Hilarius autem intelligit per calicem mortis terrorem, cui omnis caro, praeter eam quae Chriſti eſt, ſubdita erat, neceſſitate conditionis. Qui poſt mortem Chriſti demum per virtutum gloriam tollendus erat. Ad hoc reſpiciens, dicit, Chriſtum non ſibi, ſed ſuis oraſſe et timuiſſe. Ipſe enim (vt ſupra probatum eſt) non ſicut caeteri timuerunt timuit. Inde igitur eſt, quod non dixit: Triſtis eſt anima mea propter mortem, ſed vſque ad mortem, poſtquam apoſtolicae infirmitatis ſcandala deſitura videbat.

DISTIN-

DISTINCTIO XVIII.

Quid meruit Chriſtus ſibi.

Poſt quam mortem etiam, et per quam, claritatem et impaſſibilitatem ſibi meruit. Vnde Auguſtinus: Vt Chriſtus reſurrectione clarificaretur, prius humiliatus eſt paſſione, humilitas claritatis eſt meritum. Claritas humilitatis eſt praemium. Claritatem autem dicit, manifeſtationem donati nominis, quod eſt ſuper omne nomen. Nec enim tunc primum et illud nomen donabatur. Tunc tamen ei donatum eſſe dicitur, illo vtique tropo, quo dicitur res fieri, quando innoteſcit, quia facta ſit. Impaſſibilitatem quoque animae et carnis per eandem mortem meruit, quam tunc nihilominus, ex quo homo fuit, per charitatem et caeteras virtutes meruerat. Non enim habuit Chriſtus, quo poſſet proficere ſecundum animae meritum i. e. ſecundum virtutem meriti. Licet quantum ad numerum meritorum corporis i. e. operum profeciſſet.

An Chriſtus poſt mortem fuerit beatior.

Si autem quaeritur, vtrum anima eius fuerit poſt mortem beatior quam antea, dicimus, quia beatior fuit, quantum ad miſeriae immunitatem, non quantum ad Dei contemplationem.

DISTINCTIO XIX.

Quid Chriſtus meruit nobis.

Quod ſi praecedentia merita ad haec ſufficiebant, ad quid ergo voluit mori? Pro te ſcilicet, non pro ſe, vt te in humilitate inſtrueret, et ſic in Paradiſum induceret. Meruit enim nobis per mortem aditum Paradiſi, quam per praecedentia ſibi meruerat. Et redemptionem a peccato et poena et Diabolo. Nam cum per hoſtiam reconciliaturus eſſet ſibi Deus mundum, nulla alia reconciliare ſuffecit, cum omnes **Ambroſius.** peccaſſent. Decreuerat autem Deus (vt ait Ambroſius) neminem in Paradiſum. i. e. ad Dei contemplationem admitti, nec alicuius hominis humilitas tamen poſſet proficere, quantum primi hominis potuit nocere ſuperbia. Talis ergo nemo inuentus eſt, niſi Leo de Tribu Iuda, qui moriens liberauit nos a peccato et Diabolo, dum per eam mortem charitas excitatur in cordibus noſtris. Attendentes enim in eum, quaſi in ſerpentem aeneum, et videntes, quanta charitate nos dilexerit, vt pro nobis ſcilicet moreretur, monemur, accendimurque ad diligendum eum, qui pro nobis tanta fecit, et ſic ſóluti a peccato et Diabolo iuſtificamur. Denique peccata noſtra portans ſuper lignum. i. e. poenam peccatorum, redemit nos a poena aeterna, relaxando quidem debitum, a temporali etiam ſpe, non adhuc re, a qua nos penitus liberabit, quando nouiſſima deſtrueretur mors. Et ita redemptor noſter factus eſt, quod proprie Chriſtus dicitur, exhibitione humilitatis. Communiter vero tota trinitas dicitur redemptor, effectu poteſtatis.

Chriſtus

Chriſtus ſolus mediator eſt.

Solus tamen Chriſtus mediator eſt inter mortales peccatores, et immortalem iuſtum. Solus enim ipſe eſt Deus homo mediator factus, ſecundum quod homo, in quo per infirmitatem appropinquat nobis, Deo vero per iuſtitiam. Sane ſecundum quod verbum eſt, non eſt medius, ſed vnus in patre Deus. Auguſtinus.

LIBRI QUARTI
DISTINCTIO XLI.

Incipit liber IVtus Fol. 58.

De cognatione ſpirituali.

Spiritualis cognatio eſt, quam coeleſte ſacramentum per miniſterium inter aliquos facit, velut inter compatrem et commatrem, et eorum filios et filias, per quod et ſpiritualis proximitas inter carnales filios et ſpirituales naſcitur, et ideo inter perſonam, per quam compaternitas contracta eſt, et carnales filios alterius (vt Nicolaus Papa ait) coniugium fieri non poteſt, inter caeteros autem poteſt, licet Paſcalis inhibere videatur a nuptiis poſt compaternitatem genitos. Fol. 68. Nicolaus Papa.

An quis poſſit ducere duas commatres, vnam poſt mortem alterius.

Poteſt etiam quis duas commatres habere, vnam poſt alteram vxorem, ſi commaternitas et carnalis copula nunquam ſimul fuerunt. Velut ſi ductam non cognouit vel ſi dudum cognitam et absque reconciliatione repudiata commater facta eſt alicuius.

Quod dicit Paſcalis Papa, et Tribarienſe concilium. Caeterum ſi ſimul fuerint illa duo, non poterit vtrasque habere vxores, vt Nicolaus ait.

Nicolaus.

DISTINCTIO XLIII.

De reſurrectione.

Poſtremo de reſurrectione et de modo reſurgentium videamus. Reſurrectio igitur ab omnibus credi debet. Ait enim Eſaias: Reſurgent mortui, et reſurgent, qui erant in ſepulcris. Et Iohannes: Veniet hora, in qua omnes, qui in monumentis ſunt, audient vocem filii Dei et procedent, fiet autem reſurrectio in voce tubae. i. e. manifeſta, quae vim reſuſcitandi habebit. Vnde Propheta: Ecce dabunt voci ſuae vocem virtutis. Haec denique tuba eſt clamor, de quo dicitur: Media nocte clamor factus eſt, ecce ſponſus venit, exite obuiam ei, quae vox vel tuba dicitur eſſe Archangeli i. e. Chriſti, quam media nocte proferet, quod non pro hora dicitur temporis, ſed quia tunc veniet, quando non ſperatur, vel pro tempore dicitur, ait enim Caſſiodorus: Hoc tempore primogenita Aegypti pro cauſa ſunt, quando et ſponſus venturus eſt. Hoc quoque tempus dies Domini dicitur, non pro temporis qualitate, ſed quia tunc ſingulorum occulta patebunt. Vnde Daniel: Vetuſtus dierum ſedit, et libri i. e. conſcientiae ſingulorum, aperti ſunt coram eo.

Eſaias.
Iohannes.

DISTIN-

DISTINCTIO XLIV.

De aetate et ſtatura reſurgentium.

Reſurget autem omnis homo ſecundum aetatem Chriſti, vt Apoſtolus ait. Occurremus omnes in virum perfectum in menſuram aetatis plenitudinis Chriſti. Non (ait Auguſtinus) in menſuram corporis vel ſtaturae, ſed aetatis, quia quisque recipiet ſuam menſuram, quam vel habet in iuuentute, ſi ſenex etiam obiit, vel fuerat habiturus, ſi eſt ante defunctus. In reſurgentibus autem admirabili celeritate reſtituet Chriſtus totum quo corpus eorum conſtiterat, nec aliquid intererit vtrum capilli ad capillos redeant, et vngues ad vngues, an quicquid eorum perierat mutetur in carnem, et in partes alias corporis revocetur ſuſcitatore prouidente, ne quid ibi indecens fiat. Indecorum quippe ibi aliquid non erit, quod de electis intelligendum eſt. Caeterum impii, ſi cum vitiis ſuorum corporum et deformitatibus reſurgant, in requirendo labore quod opus eſt, non enim fatigare nos debet incerta eorum habitudo, vel pulchritudo, quorum erit certa et ſempiterna damnatio. **Auguſtinus.**

DISTINCTIO XLV.

De ſuffragiis defunctorum.

Interim tamen antequam reſurrectio fiat, videamus quid beneficia in eccleſia pro defunctis facta pro-

 ſint.

ſint. Defunctorum igitur quatuor ordines ſunt: Quidam enim ſunt valde boni, quidam valde mali, quidam mediocriter boni, quidam mediocriter mali. Cum ergo ſacrificia vel oblationes pro eis fiunt, pro valde bonis gratiarum actiones ſunt, pro valde malis, etiam ſi nulla eorum adiumenta ſint, tamen qualeſcunque viuorum conſolationes ſunt. Duobus autem aliis ordinibus proſunt mediocriter quidem bonis, ad hoc, vt ſit eis poenae remiſſio, mediocriter vero malis ad hoc, vt tolerabilior ſit eorum damnatio.

Si valde malis detur mitigatio poenae in magiſtro P. W. Diſtinct. XLVI. hic deeſt.

DISTINCTIO XLVII.

De ordine eorum, qui iudicandi ſunt.

Erant autem ibi quatuor ordines eorum qui iudicio aderunt. Alii enim iudicabuntur et peribunt, vt quibus dicitur: Eſuriui et non dediſtis mihi manducare. Alii autem non iudicabuntur et tamen peribunt, velut quibus Dominus ait: Qui non credit iam iudicatus eſt. Alii iudicabuntur et regnabunt, vt illi qui audient. Eſuriui et dediſtis mihi manducare. Alii non iudicabuntur et regnabunt, vt illi quibus Dominus ait. Sedebitis et vos ſic per ſedes iudicantes XII. tribus Iſrael. Quod non ad Apoſtolos dictum eſſe intelligendum eſt, ſed ad omnes, qui apoſtolicam perfectionem adepti, relictis omnibus ſecuti ſunt Chriſtum. Iudicabunt vero iſti et comparatione melioris facti et poteſtate iudicii. Vnde

gladii

gladii ancipites in manibus eorum i. e. ſententia de bonis et malis in poteſtate eorum. Sed quae ibi dicenda creduntur voce ne proferantur, an tantum virtute iudicis effectum accipiant. De nulla auctoritate apte diffinitum exiſtit.

DISTINCTIO XLVIII.

De loco iudicii et ſententia.

Locus autem iudicii, ſicut ſuper Iohel Prophetam auctoritas dicit, erit in ſpatio huius aeris contra montem Oliueti, vnde aſcendit. Vbi iudicabit Dominus in forma ſervi clarificata, apparens tam bonis quam malis. Vnde Auguſtinus: Cum in forma ſerui clarificata iudicantem viderint boni et mali, tolletur impius, ne videat gloriam Dei, et tunc ſignum crucis angeli different ante eum, vt ipſe dicit: Tunc apparebit ſignum filii hominis in coelo.

DISTINCTIO XLVIIII.

De differentia manſionum in coelo et in inferno.

Caeterum impii diuerſis poenis torquebuntur. Pii vero in claritate cognitionis different, quia in domo patris mei manſiones multae ſunt. Par autem erit gaudium omnium, vel quia quisque gaudebit de bono alterius quaſi de proprio, vel quia de omni re, vnde gaudebit vnus, omnes gaudebunt, ita

vt

vt paritas non ad intenſionem gaudendi, ſed ad numerum rerum, de quibus gaudent referatur.

DISTINCTIO L.

De viſione bonorum et malorum.

Poſtremo ſciendum, quod ſancti tradunt, quia vsque ad iudicium boni et mali ſe mutuo vident. Poſt iudicium vero boni videbunt malos, ſed mali non videbunt bonos. Vnde Gregorius: Infideles in imo poſiti ante diem iudicii, fideles in requie attendunt, quorum gaudia poſt contemplari non poſſunt. Eſaias etiam dicit: Egredientur electi et videbunt cadauera viuorum, qui praeuaricati ſunt in me. Et Pſalmiſta: Laetabitur iuſtus, cum viderit vindictam. Cuius laetitiae nos Dominus conſortes efficiat. Amen.

explicit Bandinus Fol. 69.

ad Bandini Fol. 60.

LIBRI QVARTI
DISTINCTIO SEXTA.

Quibus liceat baptizare?

Ad ſummam ſciendum eſt, qui miniſterium baptiſmi ſolis ſacerdotibus licitum eſt; Neceſſitatis vero tempore Diaconis et cuicunque perſonae baptiſma miniſtrare licet, quod a quocunque traditum, dummodo in forma eccleſiae, non erratur, non reiteratur.

Mann

Manu editoris.

Diſtinctio ſeptima in quam magiſter Petrus de Sacramento confirmationis tractat. A Bandino non tradita nec memorata eſt. Vnde venari poteris, Bandinum ante Petrum Longob. ſuas deſcripſiſſe ſententias, contra eos, qui eum Longobardi Abbreuiatorem fuiſſe contendunt. Non enim verifimile videtur, Bandinum, ſi Abbreuiator tantum fuiſſet (vt illi autumant) et non auctor, integram diſtinctionem et materiam confirmationis ſurda aure, vel illibatam ſaltem pertranſiſſe.

DISTINCTIO OCTAVA.

De ſacramento Euchariſtiae.

Poſt ſacramentum baptiſmi ſequitur ſacramentum Euchariſtiae et bene. Per baptiſmum enim mundamur, per Euchariſtiam in bono confirmamur. Euchariſtia autem dicitur bona gratia, quia in hoc ſacramento totus ille ſumitur, qui eſt fons et origo totius gratiae. In hoc ergo ſacramento videamus de inſtitutione eius et forma et re.

De inſtitutioue huius ſacramenti.

Dominus igitur inſtituit hoc ſacramentum, in coena poſt agnum typicum, in quo ſignificauit veteris legis ſacramenta morte ſua terminari, et quae ſunt nouae legis ſubſtitui.

De forma ſacramenti huius.

Forma autem ea eſt, quam idem Dominus inſtituit dicens. Hoc eſt corpus meum, quod pro multis

tis tradetur. Et hic eſt ſanguis meus qui pro multis effundetur. Reliqua autem ad Laudem Dei dicuntur. Vnde Auguſtinus. Credendum eſt, quia in illis verbis Chriſti ſacramenta conficiantur, reliqua omnia ſunt laudes, obſecrationes, petitiones.

De ſacramento et re.

Sunt autem in hoc ſacramento tria diſtinguenda. *Vnum*, quod tamen eſt ſacramentum ſ. ſpecies panis et vini. *Alterum*, quod eſt ſacramentum, et res caro ſ. Chriſti, quam de virgine traxit, et ſanguis quem pro nobis fudit. *Tertium*, quod eſt res tantum ſacramenti. Vnitas ſcilicet eccleſiae, quae eſt ſpiritualis caro Domini, de qua dicitur. Niſi manducaueritis carnem meam, et biberitis ſanguinem meum, non habebitis vitam aeternam in vobis.

NOTA.

Bandinus numero librorum horumque diſtinctionum plane conuenit cum Petro Lombardo, titulus vniuscuiusque diſtinctionis, huiusque ſubdiuiſionis ex arbitrio fluxerunt editoris. Ita fert Prologus Chelidonii Sigismundo Abbati et Myllii Canonici Vlmenſis ad lectorem.

Verzeichniß einiger Druckfehler.

S. 8. Z. 6. l. dieſelbe ſt. dieſelben. 14, 4. l. ihm ſt. ihnen. 9. l. Cäcilie ſt. Cäcilien. 10. l. Caen ſt. Coren. 22. l. Rotuli ſt. Rotulos. 15, 17. l. andrer ſt. andere. 16, 24. l. wurden ſt. wurde. 18, 15. l. demnach ſt. dennoch. 20, 7. l. Poree ſt. Poivre. 21, 30. l. akademiſcher ſt. akademiſche. 26, 17. l. dieſer ſt. dieſe. 34, 13. l. die ſie ſt. dieſe. 35, 24. ſtreiche man das Wort um aus. 43, 63. l. ſprach ſt. ſpricht. 45, 21. l. Wirkungen ſt. Tugenden. 49, 24. ſetze man ein . ſtatt ; 25. nach Lamech l. ihm. 58, 20. l. . Die ſt. ; dir. 61, 1. l. Simeon ſt. Simion. 3. l. Arthur ſt. Arthor. 4. l. Girald ſt. Girrald. 25. l. Grafen ſt. Graf. 63, 9. l. der ſt. welcher. 64, 26. l. Augt ſt. Augſt. 62, 11. l. Boſſian ſt. Basian. 81, 28. l. enthalten ſt. erhalten. 82, 8. l. war nach Wortes. 85, 10. l. beobachtet ſt. durchgeleſen. 113, 15. l. ihn ſt. ihm. 115, 17. l. Würde ſt. Wörter. 121, 12. l. wo ſt. wa. 124, 14. ſtreiche das Wort ſollen weg. 127, 1. l. dieſe ſt. welche. 130, 13. l. vielen ſt. viele. 134, 14. l. Und daß man ſt. und. 159, 2. l. Tetrapla ſt. Tetrapta. 23. l. Gauchers ſt. Gauglers. 162, 17. l. drey ſt. vier. 164, 12. l. So kann man ſich ſt. weil man ſich indeß. 13. ſtreiche kann weg. 165, 9. für den Punkt ſetze ein Semicolon, und für Da ſetze da. 21. l. den ſt. der. 167, 14. l. verlornen Gerechtigkeit ſt. verlornen Ungerechtigkeit. 169, 27. l. ausgemacht an ſt. ausgemacht, an. 172, 13. nach dem Worte nennen muß ein Semicolon geſetzt und die ſtatt Die geleſen werden. 187, 24. l. Ganzes ſt. Ganze. 210, 12. l. dieß Werk ſt. es. 227, 15. l. Ich übergehe die ſt. Die. 240, 3. l. Gewürme ſt. Wurme. 256, 6. l. oder ſt. der. 10. l. urtheilt ſt. ertheilt. 258, 2. l. der Menſch ſt. er. 12. die Menſchen ſt. ſie. 264, 33. l. Er hält dafür ſt. Er hält ſogar dafür. 266, 19. l. Tadel ſt. Tadler. 310, 18. l. Mönche ſt. Mönch. 371, 34. l. nichts ſt. nicht. 376, 25. l. vereinigt ſt. zu vereinigen. 29. man ſtreiche das Wort jeder nach dem Worte Subſtanzen aus, und ſtatt behalten leſe man: behält. 32. l. wird ſt. werde. 378, 7. l. wir ſt. wird. 29. l. deſſen ſt. das. 387, 1. l. Werken ſt. Menſchen. 396, 31. l. nicht ſt. mehr. 400, 16. 17. 18. 19. l. weiß und weiße ſt. Weis und Weiſe. 404, 13. l. ſeinen Categorien ſt. ſeiner Cathegorie. 405, 31. l. und er ſt. und. 406, 1.

l. indem

l. indem es ſt. es. 409, 6. l. müſſe ſt. müſſen. 412, 8. man ſetze nach Menſchen ein Colon ſtatt des Punktes. 423, 7. l. eine gegründete Weiſe ſt. auf eine Weiſe. 429, 26. man ſtreiche das Wort nicht aus. 430, 4. l. können ſt. könne. 26. l. nicht im Vermögen, alles auf ſt. auf. 433, 8. l. iſt ſt. ſey. 436, 22. l. war. Er ſt. war, er. 442, 9. l. lehrte auch ſt. lehrte. 22. l. aufgenommen wurde ſt. daſelbſt aufgenommen wurde. 444, 15. l. noch ſt. nur noch. 459, 25. l. die Dinge weder anders ſt. die Dinge anders. 460, 7. l. Schlamme ſt. Schlummre; eben ſo in der zehnten Zeile. 461, 7. l. Ja es würde ſich nicht ſt. Allein es würde ſich ja. 14. l. ſie doch ſt. doch. 23. l. ſondern nur ſt. ſondern. 463, 33. l. könnte ſt. konnte. 473, 8. l. der ſt. die der. 490, 23. l. Nothwendigkeit ſt. Nothwendigkeiten. 523, 13. l. Sachpunkte ſt. Satzpunkte. 17. l. weniger ſt. mehr. 527, 11. l. in der Meynung ſt. in den Meynungen.